

مجله
كلية الدراسات الإسلامية



بمناشئة فؤاد الأوس

مَجَلَّة كَلَامُ الْأَدَبِ



المجلد العاشر - الجزء الأول

مايو ١٩٤٨

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابطہ بتدیل < mktba.net

مطبعة جامعة فؤاد الأول

١٩٤٨

فهرس

القسم العربى :

صفحة

١	بقايا اللهجات العربية فى الأدب العربى ...	الأستاذ الدكتور أنو ليتان
٤٥	لامبسة العرب	الدكتور فؤاد حسين على
٦٧	مفردات من تميز وثرة ذبحان	الدكتور خليل يحيى نامى
٧٧	القنى : نود من الشعر الحبسى ٤ محاولة فدراسة أوزانه	الدكتور مراد كامل ...
١٠٥	فى قراءات القرآن	الدكتور عبد الحليم النجار
١٢٥	حور عجب	الدكتور احمد بدوى ...
١٤٣	نورات البربر فى إفريقيا والأندلس	الدكتور حسين مؤنس ...

القسم الأوروبى :

1	بلونيا وشعيرة طوفان جليش	م . فلديمر فيكتيف ...
٥٥	اسلاف الحكيميديا اليونانية	د.ل. درو. ود.س. كروفورد
٦٥	عدد اثنتين فى مسرحيات ميناندر	وهيب كامل
81	ألقاب عجب	م . فلديمر فيكتيف ...

بقايا اللهجات العربية في الأدب العربي

لعماد الركز - أنور لبتامه

نعرف من تاريخ اللغة العربية أن القرآن هو اللسان الفصح الأوضح ،
والمثل الأعلى للعربية في زمان الإسلام ، ولكننا نعرف أيضاً أنه كان لسان
الشعراء قبل الإسلام . وكان هناك أحياناً فرق بين لسان القرآن
الشريف وبين لسان الشعراء . وروى مؤلفو التفاسير قراءات في متن
القرآن الشريف وكلمات وصيغاً وجدوها في خجات عشار العرب . وأما تلك
اللهجات فإننا نعرف منها كلمات وصيغاً ولا نعرف خجة واحدة كاملة .
وفي الواقع نعرف الآن نقوشاً مخربشة على صخور وعلى أحجار بركانية
موجودة في نجد وفي الحرة نسبها للنقوش الخثوية والنقوش الصنوية . والنثودية
أكثرها أسماء أعلام ، والصنوية نجد فيها قليلاً من الكلمات والصيغ وقواعد
النحو ونعرفها أحسن من النثودية .

ثم إن فقهاء اللغة أعنى البصريين والكوفيين وغيرهم ومؤلفي الكتب مثل
لسان العرب وتاج العروس ، مع ما نجد في مؤلفاتهم من الدقة الفائقة ،
اذ قد جمعوا مادة مهمة لم يذكروا دائماً اسم العشيرة ، وفي بعض الأوقات
لا نعرف إن كان الاصطلاح المذكور مستملاً عند كل العشيرة أو كأنه
نطقاً شخصياً . ولذلك كانت دراسة آثار اللهجات في الأدب العربي عملاً
صعباً وينبغي على كل حال أن ننظر إليها بعين الانتباه والتدبر .

وسأقدم ملاحظة عن نطق العربية القديمة ، وكذلك عن كلمتين قديمتين .
أما عن النطق فانه :

١ — عن نطق الجيم : نعرف أن نطق هذا الحرف الأصلي كان (gim)
كما هو الآن في مصر ، وكما كان ويكون في اللغات السامية الباقية . مثلاً كلمة

(جمل) في العربية (gāmāl) وفي السريانية (Gamlā) مع الألف التي هي أداة التعريف ، وفي الحبشية (gamal) ، ويوجد فعل (gamālu) ، أي رحم في الآرامية . وتأريخ هذا النطق كما يأتي : في الابتداء تغير نطق (gīm) فصار (ġim) قبل حركة الكسرة فقط كما يكتب عند الانكليز (ġin) ويلفظ (ġin) ، وعند الظليان يكتب (gente) ويلفظ (gente) ، وعند أهل فرنسا يكتب (gens) ويلفظ (zān) . ثم لفظت الـ (gim) عند أهل الحجاز (ġīm) إذا وقعت قبل كل الحركات أي الفتحة والضم والكسرة . وكان هذا النطق خلق القرشين في زمان النبي فصار خلق القرآن الشريف . وأما النطق العربي القديم فقدمنا أدلة موجودة في الكتب والنقوش اليونانية التي ذكرت فيها أسماء عربية .

استحوالى أن أذكر كم ينشر مشهور وجد في (أم الجبال) وهي خرائب عربية في بادية الشام نقش بحروف نبطية ، وكان النبط عربياً بلا شك ، وإنما كانوا يكتبون بلهجة آرامية هي النبطية . فترجم ذلك النقش إلى اليونانية . وسأمل عليكم النص حرفاً حرفاً بحروف عربية ثم أترجمه إلى العربية وأمل أيضاً النص اليوناني :

النص النبطي :

دنا زفشو وفهو برشلئ ربو جديمت ملك تنوخ .
وترجمته : هذا شاهد قبر فهر بن سُلي مربي جذيمة ملك تنوخ .
والنص اليوناني :

Η ΣΤΗΛΗ ΑΥΤΗ ΦΕΡΟΥ
ΣΟΛΛΕΟΥ ΤΡΟΦΕΥΣ ΓΑΔΙΜΑΘΟΥ
ΒΑΣΙΛΕΥΣ ΘΑΝΟΥΗΝΨΝ.

وجذيمة هذا هو جذيمة الأبرش معاصر زينب ملكة تدمر .

٢ — لفظ الضاد : كان اللفظ الأصلي بالذال المفخمة لا ضاد بالذال المفخمة ويظهر هذا من نطق الأعراب في البادية ومن تاريخ هذا الحرف عند العرس وعند الأتراك نجد هم سموه زادا ولفظوه كالزاي . وفي زمان النبي كان

القرشيون يلقونها ضاداً لأن (tar) صارت (dād) كما صارت الذال في بعض اللهجات العربية دالا وكذلك كلمة (thing) صارت بالألمانية (Ding) .

٣ — لفظ الظاء : كان لفظها الأصلي (ṭ) أى ثاء مفتحة وكتبها العرب طاء مع النقطلة لأنها مشتقة من الطاء كما اشتق الثاء من التاء . ولكن ما سمعت هذا اللفظ بل سمعه عالم سويدي قبل مئة سنة عند بعض العرب . والمعروف ان أكثر البدو وبعض الملاحين يلفظون الظاء والضاد كحرف واحد يعنى (tād) وأما أهل قریش فكانوا يفرقون بين الضاد والطاء وهذا الفرق هو الذى استمر في اللغة الفصحى .

أما الكلمتان اللتان أقدم ملاحظة عنها هما : كلمة لغة ، وكلمة لغة . ان العلماء القدماء كانوا يستعملون كلمة (لغة) بمعنى اصطلاح خاص أو شاذ وكلمة (لسان) بمعنى لغة كما تعرفون جميعاً . ولذلك سأستعمل في هذه الدروس كلمة لغة بمعناها القديم وكلمة لسان بمعناها القديم أيضاً أى اللغة . وكلمة لغة تفسيرها في كتاب لسان العرب كما يأتي (اللغة) أن تعدل الحرف الى حرف غيره ، والألف الذي لا يستطيع أن يتكلم بالراء وقبل هو الذي يجعل الراء غينا ولأما ويجعل الراء في طرف لسانه أو يجعل الصاد ثاء وقبل هو الذي يتحول لسانه عن السين الى الثاء وقبل هو الذي لا يتم رفع لسانه في الكلام وفيه ثقل وقبل هو الذي لا يبين الكلام وقبل هو الذي قصر لسانه عن موضع الحرف ولحق موضع أقرب حرف من الحرف الذي يعتز لسانه عنه . هذا ما قيل في كتاب لسان العرب . ونجد أحيانا أن العلماء شكوا بين اللغة واللغة .

وينبغي أيضاً أن نذكر الكسبة والكشكشة والطمطانية . فالكسبة إبدال الكاف تاء وتشاء كما نسمع من البدو في بداية الشام الآن تلب أو تلب يعنى كلب . والطمطانية هي إبدال لام أداة التعريف ميأ . وستنكلم عن هذه اللغة فيما بعد .

لو روى العلماء القدماء كل ما يخص اللهجات وأضافوا إليه كل أسماء
العشائر والعوامج التي كانت تستعمل فيها اللغات لأمكننا أن نكتب كتاب نحو
اللهجات القديمة كاملاً . ولكن ما يمكننا الآن هو اقتباس بعض اللهجات
واللغات من الأدب ومن شروح الأدب فقط .

وأهم الكتب التي تقتبس منها هي :

• كتاب الأضداد لأبي بكر بن الأثير .

• كتاب الأغاني لأبي الفرج على الأصبهاني .

• مقال الأب أنسطاس الكوملي الذي سماه اللغات واللهجات نشر في مجلة
المشرق مجلد ستة أجزاء إثني عشر وثلاثة عشر طبع سنة ألف وتسعة وثلاثة .

• كتاب غلط الضعفاء لابن البري نشره الأستاذ (Torrey)
في (Orientalische Studien, Festschrift für Noldeke) أي « بحوث
شرقية قدمها تلاميذ وأصدقاء وزملاء للأستاذ (Nöldeke) طبع في ألمانيا
سنة ألف وتسعمائة وستة » الكتاب المسمى بـ « الفواصم للحري » نشره
الأستاذ (Thorbecke) في مدينة (Leipzig) سنة ألف وتسعمائة
وإحدى وسبعين .

• الكتاب المسمى (Kleine Schriften) أي مؤلفات صغيرة للأستاذ
(Fleischer) نشر في مدينة (Leipzig) سنة ألف وتسعمائة وخمسة وثمانين
وأيضاً ثمانية وثمانين . وكان الأستاذ (Fleischer) أكبر علماء العربية
في ألمانيا في القرن التاسع عشر بعد الميلاد .

• المقال المسمى (Le livre des locutions vicieuses de Djawālīq) أي
كتاب الأغلاط للجواليقي نشره الأستاذ (Derenbourg)
في (Morgenländische Forschungen, Festschrift für Fleischer)
أي « بحوث شرقية قدمها تلاميذ وأصدقاء وزملاء للأستاذ (Fleischer)
طبع في (Leipzig) سنة ألف وتسعمائة وخمسة وسبعين » .

كتاب نشر فيه الأستاذ (Haffner) ثلاثة مراجع عن الأضداد اسمه
(Drei Quellenwerke über die Adāḍ) طبع في بيروت سنة ألف وتسعمائة
وثلاثة عشرة .

كتاب نشره أيضاً الأستاذ (Haffner) وسماه (Texte zur arabischen
Lexisographie) أى نصوص لتأداة المعجم العربى طبع في (Leipzig)
سنة ألف وتسعمائة وخمسة .

شرح حاشية أبى تمام للتبريزى .

كتاب المختص نص لابن جنى .

كتاب المحتسب لابن جنى نشره الدكتور (Prüßner) .

خزانة الأدب ولب لسان العرب لعبد القادر بن عمر البغدادى طبع
في بولاق سنة ألف وثمانمائة وتسعة وتسعين .

كتاب العين للخليل نشر بعضه الأب أنطاس الكرملى في بغداد
(السنة ليست معروفة) .

شرح مفصل الزمخشري لابن يعرب .

الاقتراح في علم أصول النحو لجلال الدين السيوطى .

الزهر في علوم اللغة لجلال الدين السيوطى .

كتاب الاشتقاق لأبى بكر محمد بن الحسن بن دريد .

كتاب المعجم لياقوت .

رسالة للكاتب عن ألحان العامة نشرها الأستاذ (Brockelmann)

في (Zeitschrift für Assyriologie) في مجلد ثلاثة عشر .

مجمع الأمثال للبديانى طبع في بولاق سنة ألف ومائتين وأربعة وثمانين
بعد الهجرة .

مقدمة ابن خلدون .

أخبار تشوان الحيدري التي تتعلق بجزيرة العرب الجنوبية جمعها في كتاب
شمس العلوم ونشرها عظيم الدين أحمد في (Gibb Memorial Series)
جلد أربع وعشرين .

الصاحبي في فقه اللغة لابن فارس طبع في القاهرة سنة الف وتسعمائة وعشرة .
كتاب سيويه المشهور نشرة الأستاذ (Dermbourg) في باريس
سنة الف وثمانمائة وإحدى وثمانين وتسعة وثمانين . (وَأَلَاخِظْ أَنْ لَفْظَ
الاسم الأصلي هو (Sībōye) لأن (ōye) أداة التصغير بالفارسية و(سب) معناها
الضاح وعربت فصارت (ويد) .

تاريخ الطبري .

ونذكر أيضاً ثلاث بحوث نشرت باللغة الألمانية وهي مقالان للأستاذ
(Nöldeke) اسم الأول (Das Klassische Arabisch und die arabischen Dialekte)
أي العربية الفصحى واللهجات العربية ، واسم الثاني
(Zur Grammatik des klassischen Arabisch) أي إضافات لنحو العربية
الفصحى طبع في (Wien) في سنة الف وثمانمائة وستة وتسعين . والبحث
الثالث للأستاذ (Vollers) اسمه (Volksprache und Schriftsprache)
(in alten Arabien) أي لغة العامة ولغة الكتابة في جزيرة العرب القديمة .
وأما مقالا الأستاذ (Nöldeke) ففيهما بحوث قيمة يعتمد عليهما . ولكن
في كتاب الأستاذ (Vollers) ملاحظات مشكوك في قيمتها العلمية .

وطبعا نجد لغات ولغات متفرقة في كتاب لسان العرب وفي كتاب تاج
العروس لسيد مرتضى .

وغير ذلك توجد مادة مهمة تخص موضوعنا في مخطوطات عربية .

إني قد قلت إن لسان القرشين هو اللسان الأفصح عند المسلمين ، ولكن
نوجد آراء مختلفة عند العلماء القدماء . قال أبو عبيدة ان بني سعد بن بكر
أفصح العرب لأن مرضعة النبي منهم ، وفي كتاب المزهري للسيوطي نجد الحديث
الآتي قال النبي : أنا أفصح العرب يندأني من قريش ونشأت في بني سعد
ابن بكر :

• وقال أبو عمر بن العلاء : إن علياً هو وزن وسفلى تميم أفصح الناس وقال
أيضاً : أفصح الناس أهل السرات وهي ثلاث وهي الجبال المطلعة على تهامة
مما يلي اليمن . أولها هذيل وهي تلي السهل من تهامة ثم بجيلة وهي السرات
الوسطى وقد شاركتهم ثقيف في ناحية منها ثم سرات الأزد أزد شنوءة وهم
بنو كعب بن الحارث بن كعب بن عبد الله بن مالك بن نصر بن الأزد . وقال المبرد
أيضاً إن بني الحارث بن كعب هم أفصح الناس .

وروي حديثان في كتاب المزهري عن عمر بن الخطاب وعن عثمان . قال
عمر : ليليل الكتب قرشي أو تغني وقال عثمان نيل هذلي وليكتب تغني .
وقال الخليل (أفصح العرب نصر قعين) وسامم صاحب لسان العرب بقعين
نصر . وهم من بني أسد .

وروي حديث عن رجل من بني جرم وهو كما يأتي : عن معاوية أنه
قال يوماً من أفصح الناس فقام رجل من جرم وجرم من فصحاء الناس فقال
قوم تباعدوا عن فراية العراق وتيامنوا عن كشكشة تميم وتياسروا
عن كسكة بكر ليست فيهم غنمة قضاة ولا طمطمانية حير . قال معاوية
فمن هم قال : قومي : روي هذا الحديث المبرد وابن عبيش والزحشرى وقال
الأصمعي أيضاً : إن الجرم من فصحاء الناس وقال ابن عبيش : جرم بطنان
من العرب أحدهما في قضاة وهم جرم بن زيان والآخر في طيء . يوصفون
بالعصاة وترتيب السيوطي كما يأتي : قريش ، عليا هوازن ، وعليا هوازن
هم سعد بن بكر وجشم ونصر بن معاوية وثقيف ثم هذيل . وترتيب آخر

السيوطي هو الذي قرئ : قيس ، تميم ، أسد ، هذيل ، كنانة ، طيء .
 قال السيوطي أيضاً : إن عشائر العرب الذين سكنهم في أطراف جزيرة العرب
 دخل قيسهم ناس من السجم فأدخلوا لغات أجنبية . قال دخل في نهم وجذم
 مصريون ، وفي قضاة وإباد دخل أهل سوريا ، وفي قلب ونامر دخل أهل
 روم ، وفي بكر دخل النبط والفرس ، وفي عبد القيس والآنزد دخل الهند
 والفرس ، وفي أهل تميم دخل أهل الهند والحبشة . هذا ما قال السيوطي
 ولكن ينبغي أن نبحت عن ملاحظاته باعتناء ودقة . على كل حال رأينا
 أن آراء العلماء القدماء محقة فيما يخص القضاة .



ونتقن الآن إلى البحث عن آثار اللهجات القديمة الموجودة في الأدب
 العربي ونبحث أولاً عن الحروف الصامتة والحركات ، ثم عن الضائير
 والأفعال والأسماء ، ثم عن نحو الكلمات .

الباء والميم

روى أن بني مازن كانوا يدلون من الباء ميماً ومن الميم باء . وذكر
 في كتاب الأغاني أن الخليفة الواثق يوماً من الأيام سأل من يحضر في السراية
 من النعويين الفائقين فقيل له إن أبا عثمان المازني موجود . قال الخليفة أأنت
 من مازن تميم أم من مازن قيس أم من مازن ربيعة أم من مازن اليمن . قال أبو عثمان
 أنا من بني ربيعة . ثم سأله الخليفة باسمك (يعني ما اسمك) قال اسمي مكر
 (يعني بكر) . فضحك الخليفة فقال اجلس واطبأن (يعني واطمأن)
 ويظهر من ذلك أن هذا الابدال كان من خصائص عشيرة عربية ولا هو
 لفظ شخصي فقط ، وذكر في كتاب تاج العروس مثل ثان وهو أن بني مازن
 كانوا يقولون بات المعبر يعني مات المعبر . وروى أيضاً أنهم كانوا يلفظون
 اسم مكة بكاء . وفي كنجي المبرد يوجد بيت شعر أرسل إلى مازني وهو .

خليلى بكتوبة عوجا

والبوابة هنا المومة أي القفر أو البادية .

ويوجد التبادل بين الباء والميم عند عشار أخرى . قال ابن السكيت
 إن أطبان لغة بني أسد . وروى أن بني طمى كانوا يدلون من فعل حمل
 حبل . وعرف عند أهل النين (بن) بمعنى (من) و (ين) بمعنى (من)
 و (كحتم) بمعنى (كحذب) أى حصرم و (صرب) بمعنى قص القمح (صرم)
 و (صراب) بمعنى (صرام) وشهر أبلول اسمه عندهم (ذوالصراب) . ولكن
 لا نعرف إن كان هذا الابدال في كل الكلمات عند بني مازن أم كان في كلمات
 قليلة فقط ولا نعرف سبب الابدال إن كان لتشابه أم لتخالف بين الحروف .
 مثلاً كلمة (بن) بدال (من) وكلمة (بن) بدلة (من) يمكن أن يكون
 سبب الابدال التخالف . وذكر العلماء كلمات أخرى فيها هذا الابدال دون
 أن يذكروا العشار الذين كانوا يستعملونه . مثلاً (نيسم) بدل (ينسب)
 أى سكة مستيمة و (أثلم) بدل (أثلب) أى تراب وأحجار و (ميد)
 بدل (ييد) و (متر) بدل (بتر) و (مضح) بدل (بضح) أى أوقع —
 أو وقع . وقال الحريري في درة الفواص إن (نشب) لحن العامة بدل نشم
 أى أتن ، وقال ابن جني إن (بنات بحر) لغة بدل (بنات بحر) أى سحب
 صغية رقيقة بيضاء . ولكننا لا نعرف في أى عشيرة أخرى كانت الخاصية
 المازنية عادة الناس . وروى بيت لحاتم الطائي :

وأسمر خطيباً كان كعوبه نوى الفنسب قدأرى ذراعاً على العشر

وكلمة (أرمى) هنا بدل (أربى) ولذلك يحتمل أن ابدال الميم من الباء
 كان يستعمل عند بني طى . وعند الشاعر الأسدي عمرو بن شعص توجد
 (عنبية) أى جوخ مطرز بدل عقة . ونستنتج أن بني أسد كانوا يعرفون
 هذا الابدال .

الفاء والباء والميم

قال الخليل إنه في لهجة المخفاجين من بني عقيل قيل (عككب) بمعنى (عكف)
 وقيل في كتاب لسان العرب إن كلمة أقصف بدل أقضم في لهجة ما .

الفاء والثاء

إن إبدال الفاء من الثاء معروف ومفهوم بالعربية كما هو بلغات أخرى ، ونعرف أن أهل الروس يقولون (Teo-lur) وأخذوا هذا النطق من اليونان الذين يلقون (Theodors) بالثاء ، وهذا الاسم صار (تدروس) عند المسيحيين في الشرق . أما إبدال الثاء من الفاء فأمثاله قليلة . قيل في لهجة بني تميم (تلم) ، وهو بالثاء التفصيحة (تقم) ، ولكن مشكوك (ألتام) ، أم (لتام) هو النطق الأصلي . وفي لهجة بني تميم أيضاً قيل (أثاث) بمعنى (أثاف) ، وهو جمع كلمة أتيّة ، وهذا هو تشابه الحروف . وفي كلمة (دثينة) بمعنى (دقينة) إبدال الثاء من الفاء . وكذلك سمعت عند عرب بادية الشام (إثم) بمعنى (فم) ومعروف لديكم أن أهل الشام وفلسطين يقولون (ثم) ، مثلاً : سلم تمك ، أي الله يسلم فلك ، ومن ذلك يظهر أن كلمة (فم) صارت (ثم) ، أو إثم ، وعند الحضرميّ .

الفاء والقاف

إن أمثال حالات الإبدال هذه مشكوك فيها وهي غير مفهومة بحسب قواعد ثقته اللغة . قال السيوطي : إن اسم فهم بن الجابر في لهجة بني همدان (قهم) ، وقيل في كتاب لسان العرب : إن كلمة مقناة (أي موافق) في لهجة بني هذيل مقناة . ولكن في بيت للشاعر الهذلي قبس بن عيزار توجد مقناة ، وهذا البيت هو كما يأتي :

بما هي مقناة أتيق نباتها .

وأظن أن إبدال الثاء من القاف غلط الكتابة .

اللام والميم

إنه يوجد استعمال (الألف ميم) كأداة التعريف عند بعض عشائر العرب . وهذا الاستعمال لغة لا إبدال الحروف ، ومما هو السيوطي والزنجشري طمطانية حمير ، وقالوا إن حمير وأهل اليمن وبني طيء كانوا يعرفون الكلمات بألف — ميم .

قال الشاعر ابن غنمة الطائي :

ذاك خليلي وذو يواصلني يرمي ورأى بأفسمهم وأمسله
كلمة ذو عند بني طيء اسم الوصل وبأفسمهم وأمسله يعني بالسهم والسلة.
وذكر النشوان مثلاً حميراً وهو لولا أن معيباً لم تنفق أمكعاب .
إنه في بيت الشعر المذكور :

(الألف ميم) قبل حرف سين أى حرف الشمس
وفي المثل الحميري قبل حرف كاف أى حرف القمر .

وروى صاحب المقفل حديثاً عن النبي أنه قال ليس من أمير أمصيام
في أمصمر أى الصيام في السفر ليس من البر . وفي هذا القول (الألف ميم)
قبل حروف الشمس والقمر . ولكن في قول صاحبه لم يذكر توجد
(الألف ميم) قبل حرف القمر (الألف لام) قبل حرف الشمس وهذا
القول هو خذ الرمح واركب امفرس . إن كان كل هذه الأقوال صحيحة
فالنتيجة كما يأتي . انتشر استعمال الألف — ميم التي بالأول هي أداة التعريف
على الإطلاق عند أهل اليمن وحمير وبني طيء ففرت عند بقية العرب ثم أبدلوا
منها (الألف لام) الفصيحة قبل حروف الشمس وحافظوا على (الألف ميم)
قبل حروف القمر وفي النهاية استعمل (الألف لام) عند كل العرب
إلا أن كلمة إمبراح بمعنى أمس وأول إمبراح أو إمبراحه بقيت في كلام
كثيرين من العرب وأولاد العرب وأن (الألف ميم) هي أداة التعريف
الآن في المدينة . وقال السيوطي في كتاب الزهر عن الحمير (ومنهم من يبدل
من لام المعرفة ميأ ومنهم من يبدل منها فوناً) . ويذكرنا هذا القول التثوين
والتميم ونعرفها من القوش الموجودة في جنوب بلاد العرب .

وكما قلت هذه الميم ما هي إبدال من اللام بل هي أداة تعريف مستغلة
ونعرف أن أداة التعريف عند بعض الساميين في ابتداء الكلمة وعند بعضهم
في آخرة الكلمة لأن حرف (هـ) أو (هـ — ا) عند العبريين وعند الصغويين
في ابتداء الاسم وبالآرامية أصبحت إلى آخره . وكذلك في ألسن أوربية .

مثلا بالانكليزية واغولندية والألمانية أداة التعريف مكانها قبل الاسم وعند
 المتمردين والقرويين والسويديين بعده . وأداة التعريف التي بالعربية
 والابطالية والاسبانية مكانها قبل الاسم عند أهل رومانيا أضيفت الى آخره .
 وقيل القراء بأن بنى سعد وكتب كانوا يقولون (بن) بمعنى (بئس) وعلى الأرجح
 لا يوجد في هذه الكلمة إبدال النون من اللام بل هي كلمة الإشارة مشتقة .
 وأما كلمة (نمة) بمعنى (نحلة) ففيها تشابه اللام .

قيل في كتاب لسان العرب إن (نمة) لغة ولكن لم يذكر العشيرة التي كانت
 تستعملها .

اللام والنون

معروف أن القرابة بين اللام والنون قريبة جداً وإبدالها ما هو إشارة
 الى لغات اللهجات دائماً بل يوجد كثيراً ما لغات شتى . مثلاً إسرائيل وإسرائيل
 جبريل وجبرين ، اسماعيل واسماعيل ، ميكائيل وميكائين ، اسرافيل
 واسرافين ، ولكن في لهجة بني تميم يوجد إبدال النون من اللام مثله كلمة لعن
 بمعنى (لعل) قال الشاعر الفرزدق .

هل أنتم عاجبون بنا لغنا نرى العرصات أو أثر الخيام
 وقيل في رواية أخرى لغنا . وروى كتاب لسان العرب :
 بقا يا صاحبي بنا لغنا نرى الخ .

اللام والراء

أبدلت الراء من اللام واللام من الراء عند بعض الأمم وعند اليابان
 هذان الصوتان صوت واحد .

وروى أن بنى قيس كانوا يقولون (رعل) بمعنى (لعل) ويمكن أن يكون هذا
 النطق تحالفاً . ولكن لفظهم (وجر) بمعنى (وجل) و (أوجر) بمعنى (أوجل)
 إبدال صحيح . وأما بنو قيس فروى عنهم أيضاً أنهم كانوا يستعملون الصغرية

والتضجج . أما معنى هاتين الكلمتين فليس بواضح . قيل ان الجرفية خشونة الكلام أو التضجج في الكلام وأن التضجج التغافل . ولذلك لا نعرف هذه الخاصية بدقة .

اللام والياء والهمزة

توجد ثلاثة أمثال لهذا الابدال فقط وهي في لهجة العراقيين . قال البيهقي ان كلمة (اعتيت) بمعنى (اعتلت) هي لغة . وفي مقال الاب أنسطاس يوجد (جى) أى (جل) . وهذا الابدال ما هو يفريلانه وجد في كلام المصريين القدماء وفي اللغة المصرية في بلاد الحبشة إذا وقعت اللام قبل حركة الكسرة فعصار مقنع ل ب . وقيل أيضاً إن العراقيين كانوا يلقظون (قأساً) بمعنى (قلس) أى قصر ، وبشابه هذا الابدال حذف اللام .

الميم والنون

إن ابدال النون من الميم لمعروف من ألسن كثيرة ، منها لسانى الألمانى وكذلك صار الميم فى آخر الكلمات بالوقف نوناً قليلاً : أين بمعنى أين أى حية ؛ وقيل غين بمعنى غيم ثم قيل أين وغين مع التنوين . أما ابدال الميم من النون فهو أيضاً معروف من لغات كثيرة اذا كانت النون ساكنة قبل الباء مثلاً كتب (عبر) ولفظ (عمبر) فاشتق منه كلمة (Ambra) فى اللغات الأوروبية . ولكن ابدال الميم من النون فى كلمات أخرى فشكوك فيه . قال الشاعر رؤبة .
يا هالـ ذات انطق انتقام وكفك الخضب البنام
وهنا البنام بمعنى البنان ، وهذا الابدال سببه ضرورة الشعر .

تخالف الحرف المشدّد بالنون

إن الحروف المشددة كثيراً ما تصبح فى اللغات السامية بالتخالف نوناً مع الحروف الأصلية . مثلاً باللغة السريانية كلمة (كبتارا) أى الجبار كتبت (كنبارا) . وروى عن بنى عبد القيس فى البحرين أنهم كانوا يقولون (رُنز) بمعنى

(رز) و(انجاص) بمعنى (النجس) و(إنجار) بمعنى (إجار) وأن أهل حمص كانوا يقولون (حز) بمعنى (حظ) و(أترج) بمعنى (أترج). وقيل في كتاب لسان العرب أن أهل عمان عرب استنبطوا وأهل البحرين نبط استعربوا ولذلك نطق أن هذا التخالف أراعى لأعرابي أصلي . وضد هذا التحالف هو حذف النون في لهجة بني تميم كان عندهم كلمة (مند) بمعنى (مند) وعندهم كان كلمة (سَبُولَة) أو (سبلة) بمعنى (سَبُولَة). وفي لهجة بني طيء توجد (إيان) بمعنى (إنسان) ، قال عامر بن جرير الطائي :

فيا ليتني من بعد ما حاق بأهلها هلكت ولم أسمع بها صوت إيان
وهذه الكلمة هي التي تذكر بكلمة عبرية وهي إيشون (ishon) بمعنى إنسان .

الراء والغين

إن الفرق بين الراء والغين ثابت في العربية الصحيحة وإن أبدلت الغين من الراء ففي لغة . ويمكن أن العلماء أن هذه اللقطة استعملت عند أهل بغداد كثيراً ، وعند أهل اليمن قليلاً ، ونعرف أن اليهود العراقيين لا يقدرون أن يلفظوا الراء ويحولونها غيناً وتعرف أيضاً أن الراء الفرنسية صارت غيناً عند أكثر الناس . وأن لفظ الراء في مدن ألمانيا مثل لفظ الغين . وتاريخ هذا اللفظ غريب . قيل أن بعض خليات ملك فرنسا في منتصف القرن الثامن عشر كانت عندهم هذه اللقطة طبيعية فتعلمها الملك وكل الناس الذين في بلاط الملك ثم انتشرت عند الخاصة والعامة ، وفي ذلك الزمان كانت اللغة الفرنسية لغة البلاط في برلين تعلم الألمان لفظ الراء الفرنسية أي الغين وانتشر في المدن فقط . أما الفلاحون وأهل بقرانيا فلا يستعملونه . وأنا نفسي سمعت هذا النطق من ثلاثة أشخاص لغتهم اللغة العربية وهم شيخ في جبل حوران ، وتاجر في دمشق الشام وعالم في القاهرة . وحكي في كتاب لسان العرب أن واصل بن عطاء كان يعجز عن لفظ الراء ولذلك كان لا يستعمل كلمات فيها راء بل يبدل حتماً كلمات مترادفة خالية من الراء . وذكر الجاحظ

في كتاب البيان اللغات التالية عُمي وعَمَد بمعنى (عمرو) ومطة بمعنى (مرة) .
وكهما لغات شخصية .

التاء والدال

روى أن بني أسد كانوا يدنون كلمة دفتر (وهي كلمة دخلت في العربية
من لسان الفرس) ففر ، وأن بني قضاة يدلون فذفا قسماً ، وهي كلمة يونانية
(πανδοκετον) معناها « البيت الذي يقبل الجميع » وروى أن بني هذيل يدلون
(سبتى) وهو النمر أو النمر (سبدي) وفي هذه الكلمات تشابه الأصوات .

وقيل في كتاب المفصل إن التاء في وزن افتعل صارت دالا بعد حرف
الجيم مثلاً اجدمع بدل (اجتمع) واجدني بدل (اجنبي) ولكن لا تذكر العشرة
صاحبة هذه اللغة . وأما لغات (مت) بمعنى (مد) و (مت) بمعنى (مدة) أي مدح فشكوك
فيها . وكذلك يوجد تشابه الأصوات عند بني تميم الذين كانوا يلفظون (جلد)
بمعنى جلدت وجر د بمعنى (جزت) . و يلفظون حفظ وقبض وقبط . وفعل
(أفلت) صار عندهم (أفلط) . وهذا الفعل وجد أيضاً عند أهل الصفا وعند العبريين
وكان ينطق بالطاء يعني ف ل ط . ويوجد في النقوش اليونانية اسم علم
(φαλε ταυδος) أي فالطة .

التاء والهاء

إن هذا الابدال يوجد في كلمة واحدة فقط وهي (التابوه) بمعنى (التابوت)
وهي قراءة من قراءات القرآن الشريف ، وقيل إن بني قريش كانوا ينطقون
تابوت والأنصار كانوا ينطقون تابوه . وأما هذه الكلمة فهي كلمة آرامية
(תַּבְיָהּ תַּבְיָהּ tēbhā tēbhā) وأخذها الآراميون من العبريين وهي بالعبرية
(תַּבְיָהּ tēbhā) ولكن هذا ما هو ابدال صحيح بل اختلاف يخص الوقف .
لأن (tē) أي آخر وزن فعلت صار (الل) بالوقف عند بعض العشار
وكذلك كان بنو طيء يلفظون بالوقف (البناء) و (الأخواه) عوضاً عن البنات
والأخوات .

الدال والجيم

روى الجوهرى بيتاً لشاعر من بني عامر وهو :

وناجيه وناجياً أباه . طاروا علاهن فطر علاها

علاهن بدال عليهن وعلاها بدال عليها وقيل ان ناجيا وناجيه بمعنى ناديا ونادية ويمكن أن تكون الجيم هنا ترقيق الدال قبل حركة الكسرة كما صارت كلمة (divans) اللاتينية أى بوى بالطلبانية (giorns) أى يوم .

الثاء والثاء

انا قد تكلمنا فيما سبق عن ابدال الثاء من الفاء . والآن نذكر ابدال الفاء من الثاء في لهجة عربية قديمة . روى بيت للشاعر رؤبة قبل فيه :

لو كان أحجارى مع الأجداث

وكلمة (جَدَتْ) بمعنى قبر أو خندق هي معروفة وقيل انها عند أهل تهامة جدث (وفي الواقع وجدتها في ديوان بنى هذيل) وأنها في لهجة نجد جدف ويظهر أن هذا الابدال قديم عند العرب . فنعرف أنه يوجد في جزيرة العرب الجنوبية وفي لهجات المغرب الآن .

الذال والدال والثاء والثاء

قد روى في لسان العرب أن أبا عمرو الشيباني أنشد بيتاً لقيس بن زهير كما يأتي :

ومجنبات ما يذقن عدوفة يقذفن بالمهرات والأمهار

فقال له يزيد بن مزياد : غلطت يا أبا عمرو يلزم أن تقول عدوفة ، فقال أبو عمرو : لأ ، أنا ما غلطت وأنت ما غلطت لأن بنى ربيعة يلفظون عدوفة بالذال وللعرب غيرهم يلفظون عدوفة بالدال . وقبل في حاسة أبى تمام الدوف بالذال والذال أدنى . ولكن قيل أيضاً : إن بنى ربيعة كانوا يتطقون (ذكر) بمعنى ذكر . وكيف فسر هذا الاختلاف . يمكن أن يكون أصل فطلق ذكر من اذكر لأن وزن اصل لكلمة ذكر على الأغلب اذكر لا اذكر .

ويمكن أيضاً أن بنى ربيعة في الواقع كانوا يدلون (الذال) دالا، وكانوا يظنون أن (الذال) أحسن في كلمة (عذوفة) كما سمعت مثلاً: (شوقمك) بمعنى: شوقك؛ من رجل شامى ظن أن (القاف) أحسن من (الهمزة) . وحكى في مصر أنه كان لرجل كتاب نحو ، وكانت له عذرة فكتبت الكتاب ثم قُعت بدل من (ما مأ) (ماق ماق) . وإن كان هذا الضمير صحيحاً لنتج منه أن بنى ربيعة قد انتشر عندهم إبدال (الذال) دالا كما انتشر عند أهل المدن العربية في زماننا ، ونسمى نطق (عذوفة) عند بنى ربيعة بمبالغة التمدن . وكذلك نطق (بشاذ) الذي رواه السيوطي في كتب المزهري بمعنى بغداد . ولكن الصيغة الأصلية هي بشاذ بالفارسية ، معنى (بنح) الإله ومعنى (داذ) وهب ، ولذلك يمكن أن في بغداد تشابه الأصوات . وأما إبدال (الذال) دالا في اللهجات الحديثة فتعرفون أنه يوجد في الكلمات الدارجة لا في الكلمات النحوية ، مثلاً ذنب صارت (damb) لكن ذنب صارت (Zamb) ويمكن أن بنى ربيعة كانوا يدلون (الهاء) تاء ولكن روى فقط أن أهل خير كانوا ينطقون (تاء) عوضاً عن (هاء) . وروى في كتاب درة الغواص نطق (تبتل) بمعنى (تبتل) ونطق (يترب) بمعنى (يترب) بدون ما ذكر اسم العشرة . وعلى كل حال نرى أن إبدال (الذال) دالا وإبدال (الكه) تاء ليس بالكثير في الزمن القديم . وأما النطق (ثقل) عوضاً عن (ثقل) الذي روى أيضاً في درة الغواص فنظن أنه بمبالغة التمدن كما قلت عن صيغة عذوفة .

السين والصاد

روى في كتب النحويين أن بنى تميم كانوا يدلون السين صاداً ومنهم من قال إن هذا الإبدال يوجد في كلمات فيها غين أو قاف أو خاء أو طاء بعد السين ، ومنهم من قال إنه يوجد على الإطلاق . مثال ذلك : صوق وهو سوق ، (صاق) وهو (ساق) ، (صخر) وهو (سخر) ، (صعت) وهو (سعت) . ورأى من قال إن الإبدال المذكور يوجد في كلمات خاصة فقط هو الصحيح وهي الكلمات التي فيها صوت مطبق أو حرف الراء . ومعروف لديكم أن اللهجة المصرية يطبق فيها أحياناً على أصوات بعد الراء أو قبله مثلاً (راص) بمعنى (رأس) وطور

بمعنى ثور، وكذلك كلمة صراط باللغة القصبية كانت أولاً سراط مشتقة من كلمة لانيية وهي (Sraha) فأبدلت في لهجة القرشيين صراط ، وهذه الصيغة هي الصيغة المستعملة في القرآن الشريف .

السين والتاء

إن إبدال التاء من السين مشكوك فيه . روى أن أهل حمير كانوا يلفظون (لِبات) عوضاً عن (لايائين) و(البات) عوضاً عن (الناس) وشاهد ذلك بيت لعلياء ابن أرقم وهو :

يا قبح الله بنى السمات عمرو بن يربوع شراد التات
ليسوا أعفاء ولا أكيات .

وصيغة (التات) هنا بمعنى (الناس) و(أكيات) بمعنى (أكياس) . ولا نعرف إن كان الشاعر يستهزئ بأهل حمير أم استعمل هاتين الصيغتين لضرورة الشعر . وكل الكلمات التي يوجد فيها إبدال السين تاء مشكوك فيها .

السين والتاء

قيل أن أهل بغداد كانوا يدعون السين تاء ، وذكر السيوطي في كتاب المزهرة نطق (جنت) بمعنى (جنس) وتوجد هذه اللفظة عند أشخاص في أوروبا أيضاً وهي المنطق التمام .

السين والشين

أنا نعرف أن النبط وعم عرب ضيعوا نطق الشين وأبدلوه سينا ، ولذلك نجد في نقوشهم القديمة حرف (Seinkath) نطقها سين وكذلك الشين الصحيحة ثم لم يفرقوا بين السين والشين فكتبوا شينا فقط . وكذلك أهل الحبشة ضيعوا الشين ولكن ظلوا يكتبونها مع أنهم يلفظونها سين . وأما عرب الحجاز فلما أخذوا الخط البطلي وجدوا السين فقط فمزوها من شينهم بثلاث نقط . فظل الفرق بين السين والشين بالعادة بل روى أحياناً إبدال الشين من السين ، مثلاً (رشم) عوضاً عن (رسم) ، و(جشوش) يعني تخيف عوضاً عن (جسوس) .

السين والزاي

تبدل السين زائاً بالتشابه اذا كانت قريبة من الراء أو الجيم ، مثلاً زقر بمعنى سقر عند بني كلب كما قيل في كتاب الفصل . و (جرت) بمعنى (جست) يعني فتشت البيت و (كزبرة) بمعنى (كسيرة) .

الشين والضاد

قيل في كتاب تاج العروس ان بني ربيعة كانوا يبدلون الشين ضاداً وهذا الابدال غريب . وأظن أن تفسيره كما يأتي . قد ذكرت نطق الضاد كـ (ṣā) ويمكن أن يـ ربيعة نطقوا الشين بين (ṣā) و (ṣā) أي (ṣā) .

الصاد والزاي

معروف لديكم أن اللهجة المصرية يقال فيها (ازدى) بمعنى (قصدي) وكذلك روى أنه في لهجة بني طيء كل صاد قبل دال تنطق كالزاي مثلاً (مزدرد) بمعنى (مصدر) . وقال ابن السكيت ان العرب يقولون (ازدق) بمعنى (اصدق) ، و (زدق) بمعنى (صدق) ، (ازدق) بمعنى (أصدق) ، وهذا الابدال تشابه مفهوم ويوجد أيضاً في اللسان السرياني . ولكن اذا قيل (زقر) عوضاً عن (صقر) و (زراط) عوضاً عن (صراط) أو (سراط) فهو مخالف . وأما نطق الدال المبدلة من الصاد فثخنون أنه يشابه نطق الغاء يعني (قظد) لا (قزد) لأنه على الأرجح صوت مطبق يصدر من صوت مطبق غيره .

الصاد والسين المشددة

قد روى في كتاب لسان العرب أن بني طيء والأنصار وبني تميم كانوا يقولون لمت ولمت ولمت بمعنى لص ، وطمت بمعنى طس . وأما كلمة نص فقال سيبويه ان هذا النطق هو الصحيح وذكر ابن دريد لماً ولماً ولماً . وبلا شك رأى ابن دريد هو الصحيح لأن كلمة لص هي كلمة أجنبية دخلت في العربية من اليونانية وصيغتها الأصلية (ληστής) . واختلاف الحركات في الكلمات الأجنبية لمعروف . ولذلك الصيغة الأصلية لمت لا لص .

وكذلك طُتُ الصيغة الأصلية لأنها اشقت من كلمة فارسية وهي طُتُت .
وطُتُت ، ومن ذلك يظهر أن صيغة لُصُت وصيغة طُتُت لم تنشأ من لُص
وطُتُت كما ظن النحويون القدماء واجمع الأصولي لكلمة لُصت هو لصوت .
ونجد هذا الجمع في بيت شاعر غير معروف وهو :

فتركز نهذاً عيلاً أبناؤها وبني كنانة كاللصوت المرد

الظاء والضاد والصاد

قد قلنا فيما سبق إن نطق الضاد الأصلي كان ضاد ، والآن سنرى أن ما قاله
النحويون القدماء يشير إلى هذا النطق ، أي (ض) ، قال بعضهم إن الضاد عند
عشيرة هي الظاء عند عشيرة أخرى . وقال بعضهم إن الضاد عند عشيرة هي الصاد
عند عشيرة أخرى . مثلاً روى أن بني تميم وبني قضاة كانوا يقولون فاضت
قبه ، وآب بنى طيبة وقيس وأهل الحجاز كانوا يقولون فاضت قبه .
وقال الأزهري في لسان العرب كما يأتي : الذي حفظناه وسمعناه من الثقات
نضج السبل . وأنضج بالضاد والضاد بهذا المعنى تصحيف أي تصحيف نضج
إلا أن يكون محفوظاً عن العرب فيكون لغة من لغاتهم . وروى أيضاً
أن بني ضبة كانوا يقولون (ضبل) بمعنى (ضبل) أي مضية وهم جرا . وأظن
أن هذه اللغات تشير إلى نطق الضاد كضاد . والموجود الآن هو أن أكثر
العرب في جزيرة العرب وبعض الفلاحين في فلسطين يلفظون الضاد والظاء
كضاد . وفي بعض المخطوطات العربية تتبادل الضاد والظاء . وأهل الضاد هم
أهل الضاد حقيقة .

الضاد واللام

روى أن صيغة إطرَد نطقت الطرد وصيغة إضجع نطقت الطبع عند بعض
العرب وتعرف أن الضاد لفظه الآن في جزيرة العرب الجنوبية مثل اللام المطبقة
قريباً . وأن ابن خلدون قال في المقدمة إن هذا اللفظ كان يصح في أغاني
العرب القديمة . وتفسر صيغتي الطرد والطبع كما يأتي : إطرَد صارت إطرَد

كما تعلمون وبالتخالف صارت اضطرده ، يعني الطاء الأصلية صارت ضاذاً والضاد صارت لاما . وكذلك اضجع صارت اضطجع وهي الصيغة الفصيحة ثم صارت الطجع .

الطاء والمدال والتاء

ان الطاء في بعض اللهجات تصير تاء أو دالا بالتخالف ، وسببه أن الطاء صوت مطبق واذا التقت في ذات الكلمة مع صوت مطبق غيرها صارت تاء أو دالا . مثال ذلك (قُتِرَ) عوضاً عن (قُتِرَ) ، و (قُرِمَد) عوضاً عن (قُرِمَط) ، و (قُدْنِي) عوضاً عن (قُطْنِي) : يعني بكثني وقدني لغة أهل نجد . ولكن اذا روي (اقلط) و (اقلَمَت) و اقلَمَدَ (أى كان شعره مجعداً) ومرض ومرت ومره (أى مزع) فلا تعرف أى الصيغ هي الأصلية .

الهمزة

١ — الهمزة والواو : معروف لديكم أنه في بعض اللهجات الجديدة يقال (وااكل) بمعنى (آكل) ، و (تواخذ) بمعنى (تؤاخذ) ، وهذا الابدال قديم عند العرب ، قرأ (و ن س) في النوش الصفوية قبل الاسلام ومعنى هذه الكلمة (آنس) . وتأريخ هذا النطق في الكتابة تنسها . يعني في كتابة يؤاخذ تنتفي الكتابة التاريخية والكتابة الصوتية . أخذ أهل الحجاز الكتابة بالواو من الخط النبطي والنبط كانوا ينظفون الواو ، ولكن أهل الحجاز كانوا ينظفون الهمزة ، وهذا النطق هو الأصلي ولذلك أضافوا الهمزة الى الواو .

وكان عرب آخرون الى جانب الغنويين في الزمن القديم ينطقون واواً عوضاً عن الهمزة . مثلاً روي أن أهل انين كانوا يلغظون واقي بدل آتي ، وواسي بدل آسي ، وواخي بدل آخي ، وواكل بدل آكل ، وهلم جرا . وقيل في لسان العرب إن واخي عوضاً عن آخي هي لغة ضعيفة ، حتى في القرآن الشريف في سورة البقرة جملة (لا يؤاخذكم الله) بعض القراء يقرأونها (لا يواخذكم الله) . وأصل إبدال الهمزة واواً من الفعل المضارع . وهو كذلك : يؤاخذ صارت

ولكن لم تحذف في لهجة بني تميم الرباب الذين كانوا يلفظون يرأى وإراءه .
وفي بيت من أشعار حماسة أبي تمام توجد صيغة (تر) بجانب صيغة (يرأى) .
وهذا هو البيت :

ألم تر ما لاقيت والدهر أعصر ومن يتمل العيش يرأى ويسمع
وهنا صيغة يرأى سببها ضرورة الشعر .

نم رويت صيغة ريت بدل رأيت مع حذف الألف . انا نعرف
أن الكلمات (نبي) و (برية) و (ذرية) اشتقت من أفعال لامها همزة . أعنى نبأ وبرأ
وذراً . ولكن اختلف العلماء في مسألة نطق تلك الكلمات . روى أن سيويه
قال ان كل العرب يقولون ثنباً مسيلة ولكن يحذفون الهمزة في نبي وبرية
وذرية وخاية الا بعض أهل الحجاز من أهل التحقيق وهم يقولون نبي وبريفة .
وبلا شك كان نبي وبرية وذرية نطق بني قريش فصار النطق الفصح وكتب
كذلك في القرآن الشريف .

وروى أن بدوياً خاطب النبي قائلاً يا نبي الله فقال النبي لا تنبر باسمي .
والمنظون أن بعض أهل مكة بخاصة بني قريش وبعض أهل المدينة كانوا
من المخففين وبعضهم من المحققين . وأما القرشيون فقليل عنهم في كتاب
لسان العرب إن الهمز ليس من لغة قريش .

وفرق آخر بين أهل الحجاز وبين بني تميم يخص كلمات مثل عبادة
وعباية وعظاءة وعظاية (يعنى حراة) وسحاة وسحاية (يعنى سحابة صغيرة) .

إننا قد قلنا إن بني تميم هم من محقق الهمزة ومع ذلك روى أنهم كانوا
ينطقون راس عوضاً عن رأس وأن بني كعب وهم من تميم كانوا يقولون رفيت
عوضاً عن رفأت . ومن كل ما ذكرته يظهر أن مسألة التخفيف والتحقيق
عند أهل الحجاز وعند بني تميم ليست بواضحة على الإطلاق وعلى الأرجح
كان يؤثر بعضهم على بعض .

وأما كلمتا سأل وبدأ فنذكر هنا ما يأتي . قبل إن أهل الحجاز كانوا
ينطقون همزة سأل بين بين وإن بني تميم يحققونها وإن بني هذيل وبني قريش

كثروا يقولون سأل سلت يمان سل وسوالا . وروى اليزاوي في شرحه
 تشهور أن النبي صلى الله عليه وسلم سأل عوضاً عن سأل . وأما فعل بدأ فقال التحويون
 إن لا نصار كانوا يقولون بالتكلم بدبت وإن بقية اللدنيين ولكن عتق الهمة
 كانوا يقولون بدبت .

إن السيوطي عن أهل عمان والشحر عن فطهم (ماشه) عوضاً
 عن (ماشاء الله) . ولكن هذا النطق عام عند العرب .

الحاء والحاء والعين والغين والهاء

أما إبداء العين همة وإبداء الهمة عيناً فبدل عليهما ما قيل في لسان العرب
 وهو (وبعض العرب أشد تصويهاً من بعض) وكان بنو تميم أشد تصويهاً
 من أهل الحجاز وتكلم التحويون عن عنمة بن تميم . روى أن أهل الحجاز
 كانوا يلقضون استأدى بمعنى استعدى (أي استعان) وآدى بمعنى أعدى
 (أي أعان) وقال الطرماح وهو شاعر طائي :

فيؤديهم على قساء سنى حنانك ربنا يا ذا الحنان

وروى القراء أن بعض بني نهان وهم من بني طيء كانوا يقولون دأى
 عوضاً عن دعى . ورويت صيغة أبا ب بمعنى عاب (أي أمواج) في بيت الشاعر :

وماج ساعات ملا الوديق أبا ب بحر ضاحك زهوق

ثم روى تالة بمعنى تعالى ولأن بمعنى لعل عند بعض العرب .
 وعنمة بن تميم نخص بنى قيس وأسد أيضاً . وضرر أنه ما كل همة
 صارت عيناً . قبل عن وعن عوضاً عن أن وأن ولكن لم يقل عن بمعنى إن .
 ووجد عن بمعنى أن في بيتين قال شاعر تميمي :

إن القواد على الذلاء قد كدا وحبا موشك عن يصدع الكيدا

وقال ذو الرمة :

أعن ترست من خرقة منزلة ماء الصباية من عينيك مسجوم

وروى عن معنى أن في شهادة بنى تيم وبني قيس وهي أشهد عن رسول الله . ومثل العنقة أخرى هي علم بمعنى أسلم وعذا بمعنى إذا وخيع بمعنى خب . وسمعت أهل الحبشة الشالية يقولون حج عوضاً عن حبأ أى خب . ويظهر من ذلك أن العنقة توجد في أول الكلمة أو في آخرها .

وأما ما وجد عند بنى طيء . وعند بنى تيم من ابدال همزة القصيعة هاء فهو ليس بأبدال حقيقي بل نرى من مقارنة اللغات السامية أن هن معنى إن . وهن بمعنى لانت وه بمعنى الألف الاستهامية هي الصيغ الأصلية فصارت الجاء هنا أتما في اللغة القصيعة . لأن (hen) يعني إن عند الآراميين و (hinne) يعني إن عند العبريين والألف الاستهامية عندهم هاء . قال شاعر طائي :

وأنى صراحها قتلن هذا الذى منح المودة غيرنا وجفانا
كلمة هذا بمعنى أهذا في لهجة بنى طيء : وأما هيأى وهيأك وهلم جرا بمعنى إياى وإياك فاختلف العلماء في تفسير أصنافها .

روى أن أهل انين كانوا يلفظون هاء عوضاً عن الهمزة في الكلمات الآتية : هراق هراح هنار ، هدار هراد . ونعرف أيضاً أن همزة التعدية في اللغة السبئية واللغة العبرية وفي لهجة من اللهجات الآرامية هي هاء . وعلى الأرجح أداة التعدية كانت في الأول سبأ أو شبا كما توجد في اللغة الأكديّة واللغة المنيّة ، وسين التعدية توجد أيضاً في وزن اسفعل ثم صارت السين هاء عند بعض الساميين والهاء صارت أتما أو همزة في اللغة العربية واللغة السريانية واللغة الحبشية (٣) .

إن النحويين القدماء قد تكلموا عن خففة هذيل وهي ابدال الخاء عيناً ووجدت أيضاً عند بنى تقيف . ومثل هذا الابدال كلمة (عنى) بمعنى (حتى) وذكرت أمثال أخرى . وأما ابدال العين هاء فشكوك فيما ذكر منها ، وقيل إن بنى تيم وبني أسد وبني سعد كانوا يستعملون

(٣) يوجد ابدال السين هاء مراراً في القنات الهندية مثلاً عند صارت هند و (sax) صارت (lex) عند اليونان و (maison) صارت (mahon) في لهجات فرنسية .

هذا الابدال . ولكن هذا الابدال هو ابدال طيعى بالتشابه إذا التقت العين وحرف صامت غير صوتى أى مهموس مثل التاء . وفى اللهجة المصرية يقال (سمحت) بمعنى (سمعت) وفى لبنان سمعت قنحو بمعنى اقشعه أى انظر اليه . وذكر ثعوبون القدماء مثلاً لابدال الحاء همزة وهو أتى بمعنى حتى وابدال الحاء هاء مدح بمعنى نعم وابدال الحاء خاء اختلط بمعنى احتلط أى تعادى وغيره ولكن لا يمكن أن نبعث عن تفسير هذا بالدقة .

وأما ابدال العين غيناً فهو معروف بكلمة لعل بمعنى لعل التى كانت شائعة عند بنى تميم . وعندهم أيضاً وجد ابدال الحاء غيناً فى كلمة غطر يعنى خطر . وقين فى كتاب المزهر وفى تاج العروس إنه فى لهجة بنى هذيل وسعد ابن بكر وأزد وقيس وعند الأنصار أبدلت العين نوناً قبل الطاء وسمى السبوطى هذا الابدال باستنطاء ومثل هذا الابدال فعل أنطى بمعنى أعطى وسمعت كلمة أنطى عوضاً عن أعطى عند العرب فى بادية الشام . ولكن هذا ليس بابدال حقيقى بل أنطى وأعطى فعلاً مختلفان .

القاف والكاف والجيم والياء

إننا نعرف أن نطق القاف يختلف الآن كثيراً فى الأقطار العربية . وسمعت سكان وعاف ودزاف وآف وكاف عوضاً عن قاف . ولكن فى الأدب العربى نجد صوتاً بين القاف والكاف ثم بين الكاف والكاف عوضاً عن قاف . قال ابن خلدون فى مقدمته (وما وقع فى لغة هذا الجيل العربى لهذا العهد حيث كانوا من الأقطار شأنهم فى النطق بالقاف قائم لا ينطقون بها من مخرج القاف عند أهل الأمصار كما هو مذكور فى كتب العربية انه من أقصى اللسان وما فوقه من الحنك الأعلى وما ينطقون بها أيضاً من مخرج الكاف وإن كان أسفل من موضع القاف وما يليه من الحنك الأعلى كما هى بل يميثون بها متوسطة بين الكاف والقاف ، وهو موجود للجيل أجمع حيث كانوا من غرب أو شرق حتى صار ذلك علامة عليهم من بين الأمم والأجيال مختصاً بهم لا يشاركهم بها غيرهم حتى إن من يريد التقرب منهم والانتساب الى الجيل والدخول فيه

يحاكهم في النطق بها وعدمه أنه إنما يتميز العربي الصريح من الدخيل في العروية واخضرى بالنطق بهذه القاف ويظهر بذلك أنه لغة مضر بعينها . هذا ما قاله ابن خلدون . ولأجل ذلك النطق الذى وصفه يحدث أحياناً أن تبدل القاف كافاً مثلاً يكع عوضاً عن بقع (أى ذهب أو انصرف) عند بنى تميم وكهر بمعنى قهر عند بنى غنم . وإن تبادلت القاف والكاف فيوجد هذا التبادل في بعض الكتابات فقط لا عامة كما يوجد الآن عند الفلاحين في فلسطين الذين يبدلون كل قاف كافاً ويقولون يوجعنى كلبي بمعنى قلبي والكاف صارت عندهم تشاف .

ونعرف أيضاً أن القاف تنطق ككاف في زماننا في بعض نواحي مصر والسودان وفي جزيرة العرب . ومثال ذلك النطق نجده قليلاً في الزمان القديم . مثلاً كتابة قمصص وقص بدل جمعصص وجص عند أهل الحجاز .

وأما نطق القاف مثل آف الذى انتشر في الزمان الحديث عند الحضرة في مصر وفي سوريا فذكر عنه السيوطي تصوراً بمعنى تصوق (أى توسخ) وذكر الأب أنطاس : أفر بمعنى قفر ، واستنشأ بمعنى استنشق (أى أخذ دواء بالأنف) . ولكن ذلك النطق قديم ويوجد في أسماء الأعلام التبينية ويدل عليه اسم الفرد في لغات أوربية هو (api) في اللغة الألمانية القديمة وفي اللغة الأيسلندية و (ape) في الأنكليزية واشتق من كلمة هندية وهى (Kapi) ونستنتج أن قوماً من الهند يعنى زطاً أو نوراً مثل التردانية مروا ببلاد سوريا وضاع عندهم نطق القاف فأصبح آفاً كما في سوريا فقالوا (api) . فسمع أهل أوربا هذه الكلمة .

الكاف والجيم

إن إبدال الكاف جيم يوجد عند أهل البحرين ، وقيل إنهم كانوا يلفظون جافر بدل كفافر ، ولكن قال السيوطي في المزهرة ان بعض العرب يعرفون هذا الإبدال ويقولون مثلاً جعبة عوضاً عن كعبة .

الككة والكشكة

تذكر هنا أولاً ما رواه النحويون القدماء عن هذه المسألة وهو كما يأتي:
 قد تكلم صاحب الزهر عن الكشكة وهي أن أهل النخيل يندون كل كاف شيداً
 ويقولون ليس الملهء ودوى أيضاً نطق ديش يعني دبت عند بعض العرب .
 وأما الككة والكشكة فهما نخشان نطق ضمير الخطبة فقط . ذكر
 السيوطي وجود الالفين عند بني ربيعة وعند أهل مضر . وذكر الخليل
 الكشكة عند بني ربيعة فقط وهي التي ذكرت أيضاً عند بني أسد وبني عمرو
 وبني تميم . ثم رويت الككة عند بني هوازن وعند بني بكر وقيل في تاج
 العروس (والككة لغة تميم لا لبكر كما زعمه ابن عباد وإنما لها
 الكشكة بأعجام الشين) . وقال الزمخشري وابن يعيش أن الكشكة تخص
 بني تميم وبني أسد والككة تخص بني بكر .

انكم قد رأيتم أن العلماء اختلفوا اختلافاً كبيراً في هذه المسألة . وأظن
 أنه بحسب قواعد فقه اللغة الضمير (ك) يصير اما (تث) واما (تس) . كتب
 في بيت للشاعر مجنون :

فيناش عيناها . وجيدش جيدها ولكن عظم الساق منش رقيق

ولكني أظن أن النطق الصحيح كان عيناتش لا عيناش وجيدتشر
 لا جيدش ومنش لا منش . وكتب أن بني بكر يقولون (أميس) بدن (أمن)
 و (أبوس) بدل (أبوك) ولكن عندي كان النطق الصحيح أميس وأبوس .

ثم قال الخليل (يقولون عليكش وبكش بزيادة الشين بعد الكاف وذلك
 في الوقف خاصة . وإن جاء في الوصل أيضاً) . ويمكن أن الخليل كان يقصد
 نطق تشر فكبه كثر . وقال ابن يعيش كما يأتي : (من العرب من يدل كاف
 للثوث شيناً في الوقف حرصاً على اليان لأن الكسرة الدالة على التأنيث تخفى
 في الوقف فاحتالوا لليان بأن أبدلوا شيناً فقالوا علبش في عليك ومنش
 في منك ومررت بش في بك ، وقد يجرعون الوصل مجرى الوقف ، وقد زادوا

على هذه الكاف في الوقف شيئاً حرصاً على البيان فقالوا مررت بكش وأعطيتكش
 فاذا وصلوا حذفوا الجميع وهي كشكشة بنى أسد وتميم . والسبب الذي ذكره
 ابن يعيش يظهر لي صحيحاً لأنني سمعت عند العرب في بادية الشام (alāc) ،
 في عليك (alāk) في عليك . وهاتان الصيغتان صيغتا الوقف في الأصل
 ثم استعملتا في الوصل أيضاً لأن في تطور اللهجات العربية صيغ الوقف انتشرت
 في الوصل . ولكني لا أعرف ما قصده ابن يعيش بقوله حذفوا الجميع . يمكن
 أن قصده كان أن يقول حذفوا الشين . وقال عن الكسكة كما يأتي :
 (وأما كسكة بكرانهم يزيدون على كاف المؤنث شيئاً غير معجمة لتبين كسرة
 الكاف فيؤكد التانيث) . وقال الرغزشي (والكسكة في بكر وهو الحاقهم
 بكاف المؤنث شيئاً) . وقال السيوطي كما يأتي (الكشكشة وهي في ربيعة
 ومضر يجعلون بعد كاف الخطاب في المؤنث شيئاً فيقولون رأيتكش وبكش
 عليكش فتنهم من يثبتها حالة الوقف فقط وهو الأشهر ومنهم من يثبتها
 في الوصل أيضاً ومنهم من يجعلها مكان الكاف وبكرها في الوصل ويسكنها
 في الوقف فيقول منش وعليش) . ثم قال عن الكسكة (الكسكة وهي
 في ربيعة ومضر يجعلون بعد الكاف أو مكانها في المذكر شيئاً على ما تقدم
 وقصدوا بذلك الفرق بينهما) وان أردنا أن نفسر قول السيوطي فيجوز
 التفسير الآتي : سمع السيوطي عند بعض العرب (عليتس) في المذكر (وعليتس)
 في المؤنث ، وكان هؤلاء العرب يبدلون الكاف تاء على الإطلاق وقبل الكسرة
 ينطقونها تشاف ولكن هذا ليس بمؤكد . وعلى كل حال نرى أن الكسكة
 والكشكشة أصلهما من كاف الخطاب في المؤنث والآن انتشرتا في اللهجات
 العربية إما على الإطلاق وإما قبل الكسرة فقط . وهذا النطق يشابه النطق
 في الانكليزية وفيها الكاف الأصلية تثبت قبل حركات n و n مثلاً (cab) و (conl)
 ولكن تبدل تشافاً قبل i مثلاً (cheer) و (chill) . وأما تطور نطق الجيم فقد
 قلت إن كيم صارت جيم قبل الكسرة ثم انتشر هذا النطق في كل الكلمات التي
 فيها الجيم يعني قبل الفتحة والضممة أيضاً فحفظ على النطق الأصلي في مدن
 مصر وعند بعض العرب .

الجيم وتأريخها

انه قد روى عند النحويين (كل) في (جل) و(ر كل) في (رجل) و(ركب) في (رجب) و(كبة) في (جبة) ، وعلى الأرجح في هذه الكلمات يوجد النطق الأصلي بى الجيم النصرية والسامية العامة . ولكن النحويين كتبوا كافاً لعدم الاشارة للنطق الصحيح . وان قال النحويون ان الجيم أبدلت شيئاً فهو لعدم وجود حرف خاص بها في الخط . قالوا ان فعل (جاء) نطق (شاء) . وروى من لهجة بنى تميم :

شر ما يشيك الى حمة غرقوب

وقال زهير بن ذؤيب :

فيال تميم صابروا قد أشقتم اليه وكونوا كالحربة البسل

ونطق هذه الشين بلا شك مثل الزاء الفارسية والتركية والفرنسية .

ولكن لم يوجد رسم لهذا الحرف في الخط العربى . وروى أيضاً أن الجيم أبدلت ياء في بعض الكلمات مثلاً (مسيد) بدل (مسجد) في لهجة غير معينة و(صهرى) بدل (صهرج) في لهجة بنى تميم . وبالعكس روى ابدال الياء جيماً مثلاً في بيت الشاعر :

يارب ان كنت قلت حبيج . فلا يزال شاحج يأتيك

وفي بيت بدوى أنشد خلف الأحمر :

خالى عوبف وأبو علج المطمان اللحم بالعشج

يعنى (علج) بدل (على) و(عشج) بدل (عشى) .

وقال الشاعر أبو النجم :

كأن في أذناهم الشول . من عبس الصيف قرون الاجل

وهنا الاجل بدل الابل .

قال ابن فارس ان ابدال ياء التكلم جيماً وجد عند بنى تميم . وقال الزمخشري ان بنى حنظلة وهم من بنى تميم أبدلوا الياء المشددة لصيغة النسبة جيماً مشددة .

وإبدال الياء جها وجدته أيضاً في لغة (Tigre) في بلاد الحبشة الشمالية . ونسب
عند النحويين بالجمعجة .

الواو والياء

اننا نعرف أن الواو والياء حرفان عيلان وأن الواو في ابتداء الكلمات
أبدلت ياء في اللغة العربية وفي اللغة الآرامية وأنها حذفت في اللغة الأكديّة .
ولكن في اللغات السامية الجنوبية أي العربية والحبشية حوفظ عليها باستثناء
كلمات قليلة والأفعال الجوفاء والناقصة . أبدلت الواو ياء في كلمة (بازع) بدل
(وازع) عند بني ضمرة بن بكر الذين كانوا من عشيرة كنانة في الحجاز ، قال
حبيب الضمري الشاعر :

لما عرفت بني عمرو وبازعهم أيقنت أنني لهم في هذه قود

ونعرف أيضاً أن الواو أبدلت همزة في ابتداء الكلمات إذا كانت مضمومة
أو مكسورة ، قال اللزني . ان ذلك الإبدال ليس شاذاً في العربية ، وقال
المبرادي انه لغة هذيل ، قال شاعر هذلي :

نه الدة سفع الوجوه كأنما يتاكدهم ورد من الموم مردم

وروي أن (اقه) بدل (وقاه) (واعاه) بدل (وعاه) من لهجة بني هذيل .
وكذلك كلمة (أد) بدل (ود) . قيل في بيت من ديوان بني هذيل :

وكان لها أدى وريقة ميعى وليداً إلي أن رأسي اليوم أشهب

وما عدا ذلك رويت كلمات أخرى أبدلت فيها الواو همزة بدون ذكر
المشيرة وهي (أشاح) بدل (وشاح) (وإسادة) بدل (وسادة) (وأحدان)
بمعنى (وحدان) و (أجوه) بمعنى (وجوه) . ثم قيل إنه في بعض اللهجات الواو
المضمومة أبدلت همزة في وسط بعض الكلمات مثلاً أدور وأثوب وأسوق
بمعنى أدور وأثوب وأسوق . وقال النحويون إن بني تميم كانوا يبدلون متقطع
(au) (أو) ألقا معدودة مثلاً (آلاد) بدل (أولاد) و (آفي) بدل (أوفي)

وقال القراء إن بعض العرب يقولون مواضى، بمعنى جمع كلمة ميضأة وبعضهم يقولون ماضى، وهذا الإبدال على الأرجح من لهجة بني هذيل أيضاً.

وابدال الياء همزة وجد في كلمة واحدة وهي (يد) عند بني حنبل وهم من بني هذيل الذين يقولون (أد) بمعنى (يد) وروى (قطع الله أديه) بدون ذكر العشرة. وقد قرأنا في بيت سابق صيغة (علاها) بمعنى (عليها) وتضيف هنا (إلا) بمعنى (إلن) و(ياهس) بمعنى (يأس) وهم الصيغ من لهجة بني تميم. وقال ابن جني إنهم يقولون ضربت أخوأك بمعنى أخوكت روى بيت للشاعر ابن قيس الرقيات:

ما من يوم إلا وعندها ... لم رجال أو يالفان دما

وأما صيغة يالفان فهي إبدال يوفلفان ويوفلفان لغة بدل يلفان. قال ابن دريد (بالغ فيه لغة ونسب أثبت لبعض العرب قال أراجوا بيان التواو فعملوا مكانه ألفاً). ومن العلماء من قال إن كلمة يالفان كانت تستعمل في الحجاز ومنهم من قال إن صاحب البيت المذكور هو أبو زيد الطائي لا ابن قيس الرقيات. وقيل في لغة العرب إن بني طيء يبدلون كسرة مع ياء مفتوحة ألفاً ممدودة مثلاً يقولون توصاة لانوصية وجاراة لاجارية وناصاة لاناصية. ويقولون أيضاً بقی لابقی ورضی لارضی. وتوجد صيغة بقی في لهجات عربية إلى الآن، وحذف الياء في كلمة (كأ) بمعنى (كيا) موجود في بيت للشاعر عدی قال:

اسمع حديثاً كما يوماً تحدثه عن ظهر غيب إذا ما سائل سألا

ولكن أظن أن صيغة (كأ) سببها هنا ضرورة الشعر.

بقي لنا ملاحظة عن تغير مكان الحروف الصامتة، أي القلب، ويوجد هذا التغير في كلمات غير قليلة نذكر منها هنا الآتية: قال بنو تميم صاعقة وجذب وأهل الحجاز قال صاعقة وجذب. وقال بنو كلاب امضحل بمعنى اضمحل.

ياب الحركات

تشكم أولاً عن الإمالة وثانياً عن إبدال الحركات في بعض الكلمات. أما الإمالة فسيهاا للحنويون أيضاً كسراً وفتحاً وضمجاً، وسوا النطق

في بعض اللهجات .. وفي اللغة الحبشية كلمة (نعا) وهي للتداء . معناها (هنا)
وصرفت قليل (ne'f) و (ne'ū) .

وكذلك كلمة (هيات) ، صيغتها الحجازية هياتٌ ولقظ بنو تميم وأسد
هياتٍ ورويت أيضاً الصيغ الآتية : هياتٌ وهياتٌ وهياتٍ وهياتاً .
وإن كلمة حيثُ هي الصيغة الفصيحة ولكن روى أن بعض العرب ينطقون
حيثٌ وبعضهم يربونها فيقولون حيثَ حيثَ حيثُ ، وروى بيت شعر هذلي
قليل فيه :

أما ترى حيثُ سُهيل طالماً

وحيث هنا مثل اسمٍ معرب معناه مكان .

وكلمة أمس صيغتها الحجازية أمسٍ وروى أن بني تميم كانوا يقولون
أمسٌ في الرفع وأمسٌ في الجر والنصب . ويظهر هذا الفرق من الأبيات التالية :

من البقاء قلب الشمس وطلوعها من حيثُ لا تهمي
اليوم أجهل ما يجيء به ومضي بفضل قضائه أمسٍ
ولكن روى أيضاً :

اعتصم بالرجاء إن عن يأسٍ وتأس الذي تضمن أمسٍ
ثم روى :

لقد رأيت عجباً مذ أمسا عجائزاً مثل العالي حمسا .
ولكن يظهر أن اعراجها لضرورة الشعر .

إنه روى أن كلمة نعم كانت نيم عند بني كنانة وعند القرشيين وأن النجبي
كان يلفظ نيم وأن الخليفة عمر قال إن نيم هو النطق الصحيح فرفض نعم .
وحرف (مع) هو الذي كان (مع) عند بني ربيعة وبني غنم ، مثلاً في بيت
الشاعر الراعي :

رشي منكم وهواي معكم وإن كانت زيارتكم لماما
وهذه الصيغة أعني (مع) إذا كانت قبل ألف وصل فاتها تصير (مع) .

وأما الحمدلة في الفاتحة فرويت القراءات التالية : الحمد لله ، والحمد لله ، والحمد لله ، وأيضاً الحمد لله . وقيل إن النصب في صيغة الحمد لله تشير إلى فصل محذوف أى أحمد وإن الكسرة في صيغة الحمد سببها الكسرة التالية التي في لله وإن الضمة التي في صيغة لله سببها الضمة السابقة التي في صيغة الحمد. وروى أن بعض بنى قيس كانوا يقولون الحمد لله . وكل ذلك سببه تشابه الحركات .

ونعرف أن ضمير المتكلم هو (ياء) ولكن كتبت أحياناً في القرآن الشريف كسرة فقط عوضاً عن الياء .

والنداء (يا أبت) هو الذى يكتب دائماً بالكسرة . ونعرف أيضاً أن هذه الياء تقصر في اللغة السريانية والقبطية مثلاً (nafā) بمعنى (nafsi) كتبت ن ف ش ي ولكن لفظت (nafā) وفي اللغة القبطية كتبت (rat PAT) عوضاً عن (rati) يعنى رجلى . وسمعت في القاهرة رجلاً ينادى (tax) عوضاً عن (taxi) أى (تكسى) عوضاً عن (تكسى) .

وأما حركات الضمائر التي تتبع كسرة أو فتحة مع ياء فهي تختلف في اللهجات. إن الصيغ القصيدة (به) و (عليه) و (عليهم) . ولكن روى أن أهل الحجاز كانوا يقولون (هيو) و (لهيو) و (بذارهو) و (عليهيو) و (ههيو) ، وبعضهم يقول (عليهيو) وهم جرا . وروى أيضاً أن بعض الناس من بنى ربيعة كانوا يقولون : منه ومنهم وأن هذا النطق لفة قبيحة . وقال سيبويه : إن بنى ربيعة كانوا يقولون : عليكم وبكم ، وسمى السيوطي هذا النطق بؤكم .

باب الوقف

إنه معروف لديكم أن الكلمات المتنونة التي ليست فيها تاء مربوطة يحذف منها التنوين في الوقف في حالتى الرفع والجرح وتصير ألفاً في حالة النصب . مثلاً هذا زيدٌ ومررت بزيدٍ ولكن رأيت زيدا . وروى أن بنى ربيعة كانوا يقولون أيضاً رأيت زيدٍ . وأن بنى أزد السراة يقولون في الوقف هذا زيدو ومررت

يزيدى ورأيت زيدا . ولغة بنى تميم هي التي توجد في بيت للشاعر الأعشى وهو:
 إلى المرء قيس أطيل السرى وأخذ من كل حي عُصْمُ
 وعُصْمُ هنا عوضاً عن (عصم) أى عُصْمَاءُ في الوقف . ولغة بنى أزد السراة
 هي التي توجد أيضاً عند الأعشى في البيت الآتى :

دمنة قمره تصاورها الصب فرب يحين من صبأ وشمالى



وأما نطق الرّوم فهو أن الحرف الصامت الساكن يلفظ مع حركة قصيرة
 جداً ، مثلاً هذا (zaidé) . ثم قيل : إن الحرف الصامت الساكن يشدد
 في الوقف إذا لم يكن همزة أو واواً أو ياء وإذا لم يكن الحرف الصامت قبله
 ساكناً مثلاً هذا جفّز ومررت بجفّز . ويوجد هذا النطق في لهجة بنى سعد
 خاصة .

قال السيرافى : (وذلك أنهم يقولون في الوقف هذا جفّز ومررت بجفّز
 ليدلوا على أن آخره متحرك في الوصل لأنهم إذا شددوا اجتمع ساكنان
 في الوقف ، وقد علم أن الساكنين لا بد من تحريك أحدهما في الوصل فشددوا
 ليدلوا على التحريك في الوصل) وأضاف الشاعر رؤبة بن العجاج حركة
 بعد الحرف الصامت المشدد وهذا لضرورة الشعر قال :

لقد خشيت أن أرى جدّاً فى عامنا ذا بعد ما أخصباً
 انت الدبا فوق المتون دَبّاً وهبت الريح بمسور هَبّاً
 ترك ما أبقي الدبا سَبَسّاً كأنه السيل إذا اسلجباً
 أو كالخريق واقق القصباً والذين والحلقاء فالتبّاً

وتوجد عند النحويين لغات وقواعد كثيرة تخص الوقف في اللهجات
 العربية ونذكر بعضها نستمد من بعض أبيات شعرية . قال شاعر اسمه لم يذكر:
 من ياتمر للخبر فيما قصده محمد ساعيه ويعلم رَسَدُهُ
 وقال غيره :

ما زال شيان شديداً وهنصه حتى أتاه قرنه فَوَقَصَهُ

ونرى من هذين البيتين أن الفتحة والماء والضممة أبدلت ضمة وهاء ساكنة (هـ صارت هـ) في الوقف . وقال أبو النجم :

والله نجالك بكنى مَسَلْتِ
من بعد ما وبعد ما وبعد ما وبعد ما
صار نقوس القوم عند الفصمت وكادت الحرة أن تدعى أمت

ونرى من هذين البيتين أن أداة التأنيث التي عادة تصير فتحة مع هاء ساكنة صارت هنا فتحة مع تاء ساكنة ، ولكن صيغة (بعدت) هي لضرورة الشعر . وروى هذا النطق في هجة حمير وفي هجة بني طيء . ونعرف من النقوش الصفوية أن تاء التأنيث كتبت على الاطلاق في الوصل وفي الوقف . ولكن كان بنو طيء يدلون أداة جمع المؤنث ألفا ممدودة وهاء ساكنة وقلوا البنون والبناء والاخوة والأخواء .

وينبغي أن نتكلم عن تنوين التزم . قال سيويه (فإذا أنشدوا ولم يترنموا فعلى ثلاثة أوجه . أما أهل الحجاز فيدعون هذه القوافي على حالها في التزم ليغرقوا بينه وبين الكلام الذي لم يوضع للفتاء ، وأما ناس كثير من بني تميم فانهم يدلون مكان المدة النون . . . لما لم يريدوا التزم أبدلوا مكان المدة نونا) .
جنلا يوجد بيت للشاعر جرير وهو :

أقلل اللوم عازل والعتابن وقولي إن أصبت لقد أصابن

ذلك هو نطق بني تميم ولكن في هجة أهل الحجاز قيل أصابا بدل أصابن والعتابا بدل العتابن وقال ابن يعيش (تنوين التزم وهذا التنوين يستعمل في الشعر والقوافي للتطريب معاقباً بما فيه من الفنة لحروف المد واللين) . ولكن الفرق بين نون التزم وبين التنوين العالي ، الذي يوجد أيضاً في قوافي الأشعار ، ليس بواضح عند النحويين ولا يمكننا أن نبحت عنه بالدقة .

ثم توجد أبيات مثل الأبيات الآتية :

لا يبعد الله أصحابا تركتهم لم أدر بعد غداة أمس ما صَنَعَ

وغیره :

لو ساوفنى بسوف من تحيتها سوف العيوف لراح الركب قد قنع

إن كنت سائلي غبونا فاذهب

ونجد في تلك الآيات صتَحْ عوضاً عن صَنَعُوا وقتِيعْ عوضاً عن قَنَعُوا .
واذهب عوضاً عن اذهبي . وحذفت هنا الواو والياء في الوقف ، وتذكرنا هذه
الصيغ باللغة السريانية التي أثبتت الواو والياء في الخط وحذفتها في النطق .

الضمائر

ضمير المتكلم . إنه معروف لديكم أن هذا الضمير هو (أنا) في الوقف و(أن) في الوصل ، ولكنه كتب (أنا) على الإطلاق في الوصل أيضاً وأحياناً لفظ (أنا) في الوصل عند بني تميم خاصة ، ولذلك هذه الصيغة إذا وجدت في بيت من الأبيات ليست هي ضرورة للشعر بل هي لغة وسيمت (ana) عند أهل جبل الأعلى في بلاد الشام الشمالية في الوقف وفي الوصل وهم يلفظون كل ألف معدودة (ā) ووجدت كلمة (أنا) بالألف الممدودة في بيت للشاعر عنترة مرتين مرة . تقرأ قصيدة ومرة طويلة . ولكن معنى ذلك اليت قبيح جداً ولذلك لا أذكره . وقال القنطرب إنه توجد خمس لغات لضمير المتكلم في اللهجات وهي (أَنْ) و(أنا) و(آن) و(أَنْ) و(أنه) . وأضيف هنا أي سمعت صيغة (أني) أيضاً في لهجات عربية جديدة مثلاً أني ماسفتوس عند أهل نابلس في فلسطين وهم يدلون الشين سينا كما أبدلها أجدادهم في السامرة قبل ثلاثة آلاف سنة ونعرف هذا من التوراة .

ضمير القائب : تتكلم بالاختصار عن تاريخ هذا الضمير . كان في الأصل (lu'a) (هؤ) وشيء (kī'a) فأبدلت شين المؤنث هاء قياساً على هاء المذكر في كل اللغات السامية تقريباً ، ولكن حوفظ على الفرق بين الهاء والشين في اللهجة المهرية في جزيرة العرب الجنوبية إلى الآن . كان الكلمتين (هؤ) و(شيء) صارتا (هؤ) و(هيء) ثم صارت (هؤ) و(هيء) في اللغة الفصحى و(هو) و(هي) في العبرية

وفي الريانية . وتوجد هاتان الصيغتان ، أي (هو) و (هي) في لهجات بني تميم
وبني قيس وبني أسد . وقيل في بيت روى في حاسة أبي تمام :

لو هو دعاك بذمة لم يغدر

وأما صيغة (هـ) (هاء مضمومة) فوجدت في البيت التالي :

فينا هـ يشرى رحله قال قائل لمن جل رخو الملاط نبيب
وأظن أن هذه الصيغة لضرورة الشعر .

ولكننا نجد أيضاً البيت التالي :

فان لاني شهدة يشتفي بها وهو على من صبه الله علقم
وقيل إن بني مديان كانوا يقولون "هو" عوضاً عن "هو" . وهو الآن الصيغة
المستعملة في مصر وهي أقرب إلى الأصل أي هو وهي من الصيغة الفصيحة .

ضمير الجر المتصل للتكم : أنه معروف لديكم أن هذا الضمير في اللفظة
الفصيحة إما كسرة مع ياء مفتوحة ، وإما كسرة مع ياء ساكنة ، وإما كسرة فقط .
والكسرة مع الياء المفتوحة هي الصيغة الأصلية وهي كثيرة الورد في الأشعار .
وإذا كان الضمير قبل ألف الوصل تستعمل في النثر أيضاً . وأما الكسرة
التي تدل على هذا الضمير فقد تكلمنا عنها عند ما ذكرنا صيغة (ياأبت) وما يشابهها .
ثم قيل في شرح حاسة أبي تمام كما يأتي : (لأن الأخفش وغيره حكوا
أن بعض العرب يقولوا جاءني غلاماً يعني غلامى فقلبت الياء ألفاً) . وروى
بيت لشاعر غير مذكور اسمه :

أطوف ما أطوف ثم آوى إلى أمأ ويكفيني النجع

وقيل إن (أمأ) هنا بمعنى أمى ، وقيل أيضاً إن يا أسنى في القرآن الشريف
يعني يا أسنى ، وياحسرتي في القرآن الشريف يعني يا حسرتي ، وإن هلف في بيت
شعر يعني لهني ، وذلك البيت هو التالي :

ولست براجع ما فات مني بلهف ولا بتليت ولا لو اني

وتفسير تلك الصيغ مشکوك فيه ، أظن أن الألف المقصورة وأيضاً الفتححة
هما أداتا النداء . قيل (غلاماً) في الوقف بمعنى (ياغلام) ، وأمأ بمعنى (ياأم) ثم استعملتا

بدون البدء أيضاً ، وفي لغات كثيرة انتشرت حالة البدء فاستعملت في الحالات الأخرى : مثلاً (domine) معناه يا سيد يعبر عن تحسب في اللغة الهولندية وكلمة (زنى) في الأصل حالة الخطاب ومعناها أنت أهي الحبشة في بعض لهجاتهم (الأنه) ، وكذلك الألف المتصورة في يأسنى ولحسرتى تشابه الألف مع الهاء الساكنة في كلمة وازيداء ، والفتحة في كلمة هفت اختصرت من الألف المتصورة . وقال شاعر :

قال هنا من لك يا تاني قانت نه ما أنت بالمرضى
ونرى من هذا الليت أن في بدن في وروى أن بنى يربوع كانوا يدلون
الفتحة كسرة في كلمات مثل هذه . وقال أبو ذؤيب الشاعر الهذلي :

سبقوا هوسى وأعتقوا الهوام فخرموا ولكل جنب مصرع
وقيل هنا (هوسى) عوضاً عن (هواى) ، وكذلك كان بنوهذيل يقولون
عسى وفتى عوضاً عن عصاى وفتاى .

وقال سيويه إن بعض العرب كان يقول أعطيكاه وأعطيكاه وأعطيكاه وأعطيكاه
وأعطيكاه لأنه أشد تأكيداً في الفصل بين المذكر والمؤنث . وأرادوا
في الوقف يان الهاء إذا أضمرت المذكر لأن الهاء خفية فإذا ألحقت الألف
تبين أن الهاء قد لحقت) ولكن نعرف من مقابلة اللغات السامية أن الفتحة
في ضمير المخاطب والكسرة في ضمير المخاطبة كانتا حركتين طويلتين أصلاً
فصارتا قصيرتين ، وإذا تأملنا اللهجة المصرية فنجد (شفتها) الى جانب الصيغة
القصيرة رأيتها وبظهور أن الكسرة كانت حركة طويلة في وزن فعلت
كما كانت في ضمير المخاطبة .

ومعروف لديكم أيضاً أن ضمير الجر المتصل للغائب فيه الضمة والكسرة
حركاتان طويلتان وأنه كان ينبغي أن يكتب (لهو) و(خريهو) و(بهي) و(هلم جرا) .
وقال النحويون إن الهاء المقصورة والهاء المكسورة هما النطق الصحيح
والكتابة الصحيحة إذا سبقهما حرف اللين . مثلاً أباه (لا أباهو) و(شروه)
(لا شروهو) و(عليه) (لا عليي) ، وكذلك إذا سبق حرف ساكن

جاء الضمير . وروى أن بنى عقيل وبني كلاب كانوا يلقظون هذا الضمير
هـاء مضمومة وهاء مكسورة بلا واو وبلا ياء على الإطلاق وروى سيبويه
بيت شاعر وهو :

فان يك غثاً أو سميئاً فاني ساجمل عينيه لتفيه مقم

وهنا في كلمة نفسه كسرة الضمير حركة قصيرة بحسب ما تطلبه وزن
الشعر . وفي بيت للشاعر الشناخ نجد كلمة له تنطق (هو) وكلمة (كأنه) فيها
المقطع الأخير بحركة قصيرة وهذا هو البيت :

له زجل كأنه صوت حاد إذا طلب الموسيقى أو زمير

وقال ابن جني إن بنى أزد السراة كانوا يحذفون حركة الضمير فجعلوه
هـاء ساكنة . فروى بيتا فيه الصيغتان الكاملة والمختصرة وهذا هو البيت :

فظلت لدى اليت العتيق أخيلو ومطواى مشتاقان له أرقان

ولكن يظهر أن في هذا البيت ضرورة الشعر .

وعلى كل حال نستنتج أن ضمير الغائب كان في الأصل هو خوفظ
على هذا التنطق عند العرب غالباً مع أنه اختصر فصار (هـ) أي هاء مضمومة
عندهم ثم صار هاء ساكنة كما هو الآن في بعض اللهجات العربية .

وأما الكشكشة والككة فقد نكلمنا عنهما بالتفصيل فيما سبق .

اسم الإشارة

زعموا أن صيغتي ذاك وتلك بمعنى ذلك وتلك لتنا أهل الحجاز ، ولكن
نحوي العرب قالوا إنهما انتشرتا عند العرب كلهم ، وهذا هو الصحيح ، وكذلك
صيغة (تا) بمعنى (تلك) مع تصغيرها (تيا) قيل إنها لغة بني طيء ، ولكن وجدت
أيضاً عند غيرهم من العرب ، وأما صيغتا (تيك) و (تاك) اللتان سماها السيوطي
بلفتين فيمكن أنهما لم تستعملا عامة .

نم دوى فى كتب النحو وفى القواميس أن بنى تميم كانوا يقولون (هذى) فى الوصل و(هذه) فى الوقف . وأن أهل الحجاز كانوا يقولون (هذه) فى الوقف وفى الوصل . ونعرف من ذلك أن الصيغتين اللتين فيهما الهاء فى آخرهما أصلهما من الصيغة المستعملة فى الوقف .

وأما جمع اسم الإشارة فهو (أولاء) (ألاء) و(هؤلاء) عند أهل الحجاز و(أولى) (ألى) و(هؤلاء) عند بنى تميم مع أن أهل الحجاز من مخففى الهمزة وبنى تميم من محققها . ولكن صيغة عجيبة هى (هؤلاء) وردت أن بنى عقيل كانوا يستعملونها .

الاسم الموصول

معروف أن كلمة (ذو) هى الاسم الموصول عند بنى طيء ونعرف أنه كتب (ذ) فقط فى النقوش الصفوية و(ز) فى اللغة الحبشية و(د) فى اللغة السريانية و(دى) فى النقوش التدمرية والنبطية . ولا نعرف نطق الكلمة الصفوية لأنها كتبت بلا حركة . واختلف العلماء القدماء فى كلمة ذو الطائفة ، وصيغتها كما يأتى :

١ — منهم من قال إن كلمة ذو مبنية وأنها لا تتغير فى الجمع ولا فى المؤنث ولا تعرب .

٢ — ومنهم من قال إن صيغة ذو للمذكر وذات للمؤنث فى المفرد وفى الجمع وأنها لا تعربان .

٣ — ومنهم من قال إن صيغة ذوات هى للجمع المؤنث وأنها لا تعرب .

٤ — ومنهم من قال إن الاسم الموصول (الذى) هو (ذو) يعرب مثل اسم الإشارة الفصيح الذى هو (ذو) ، ونستشهد على الاسم الموصول (ذو) من الآيات الآتية :

قال الشاعر سنان بن الفحل الطائى :

فان الماء ماء أبى وجدى وبئر ذى خفرت وذو طويت

يعني التي خفرتها والتي طويتها . وكلية ذو هنا للمؤنث ولا يوجد هنا ضمير العائد .

وقال الشاعر مارق الطائي :

لئن لم تغير بعض ما قد صنعت
لأنتحين للعظم ذو أنا عارقه
وهنا يوجد ضمير العائد .

وقال شاعر من بني قحص :

فأما كرام موسرون أئيتهم غشي من ذو عندهم ما كفايا
وقال القراء إنه سمع شحاذاً يقول بالمسجد : بالفضل ذو فضلكم الله به ،
والكرامة ذات أكرمكم الله به .

وهنا (ذو) للمذكر و(ذات) المؤنث و(به) بمعنى (بها) يعني حذفت حركة
الماء كما حذفت عند بني أزد السراة .

وروي أن صيغة الجمع للاسم انوصول هي (الذون) في الرفع و (الذين)
في الجر والنصب عند بني هذيل ، وقيل عند بني عقيل . وقال الشاعر حرب
الأعلم العقلي :

نحن الذون صبحوا الصباحا يوم النخيل غارة ملحاحا
وقال غيره :

قوى اللذو بمكاظ طيروا شررا من روس قومك ضرباً بالثاقيل
وإن كانت تلك الصيغة صحيحة فيمكن أن نستنتج ما يأتي :
(الذون) في الرفع هي الأصلية كما في الجمع المذكور السابق للاسماء فصارت
الذين كما أبدلت فاعلون فاعلين في اللهجات العربية الحديثة .
ورويت أيضاً الذئ والذئ والذئ في كتاب لسان العرب ، وذكر بيتان
لشاعر دون ذكر اسمه :

وليس المال فاعله بمال من الأقوام إلا للذئ
يريد به العيلاء ويتمنه لأقرب أقربه وللقصى

وقيل في كتاب لسان العرب ، وفي كتاب الفصل ، وفي شرح ابن جابر :
 إن القدر والياء والياء والياء : وروى أن القراء ذكر اليت الآتي :
 فكتبت والأمر القدي قد كيدا كألذ تزيي زينة فاصطيدا

وتوجد هنا الصيغة الكاملة والعبارة المختصرة في اليت نفسه .

وروى أن بني أسد كانوا يقولون : يا فلان ، أي يا فلان ، على الإطلاق ،
 ولا يفرقون في هذه الكلمة بين المذكر والمؤنث . وهذا مفهوم لأن هذه
 العبارة أي قل صيغة مختصرة استعملت للتداء وتوجد أيضاً في الشعر كما يوجد
 يا صاح ، ولا يجوز أن تعرب تلك الصيغة .

[لها بقية]

استدراك

نقرأ لنفيق الوقت وشدة الحاجة الى المثال لم نستطع الاحتراز مع هذه السرعة
 من اخطاء تذكر بعضها فيما يلي :

الاصواب	الخطأ	١	٢	الاصواب	الخطأ	١	٢
أفضف	أقصف	٢٤	٩	أوكال	أوكائه	١٦	١
Feodor	Teddr	٣	١٠	Derenbourg	Dernbourg	٥	٦
آخره	آخربن	٢٥	١١	arabischen	arabische	١٢	٦
التعالف	التعالف	٤	١٤	عليها	عليها	١٧	٦
ثينا	ثينا	١٤	١٤	تسيد	تسيد	١٩	٦
اجني	اجني	٩	١٥	جرما	الجرم	٢١	٧
مزبد	مزبد	١٩	١٦	زبان	زبان	٢٢	٦
مقبل	مقبل	١٩	٢٢	جذام	جذم	٣	٨
حجج	حجيج	١٦	٣٠	نمر	تامر	٤	٨
عندما	عندما	٨	٣٢	طيه	طيه	٢	٩
أرادوا	أراحوا	١٠	٣٢	بنات بحر	بنات بحر	١٤	٩
الحجاز قلا	الحجاز قل	٢١	٣٢	بنات بحر	بناب بحر	١٤	٩
المقل	المقل	١٤	٤٣	شاس	شمس	١٩	٩

لامية العرب

لمر كنور فؤاد حسين على

أو ان شئت فقل قصيدة الصحراء ، صورة البادية الناطقة ولوحها الخالدة ،
تعرض لنا قحطها وجفافها ، قسوتها وأهوالها ، حارة صيفها وزمهرير
شتائها ، من وضع شاعر عاش في البادية وخبرها بعد أن عاف الحضر وكره
سكان المدر لأنه :

صُرِدْتُ جَنَابَاتٍ تَبَاسَرْنَ لَحْمَهُ عَقِيرَتُهُ لَأَيْتَهَا نَحْمٌ أَوَّلُ
تَنَامُ إِذَا مَا نَامَ يَقْطِي نَحْوُهَا حِثَّائًا إِلَى مُسْتَكْرَهٍ تَنْغَلِقُ

وصاحب هذه اللامية هو شاعر قحطاني جاهلي من الازد ، وهو كما تحدثنا
المصادر التي بأيدينا من بني الحرث بن ربيعة بن الأواس بن الحجر . ويعرف
باسم الشنفرى وكان ، وثابت بن جابر ، وعمرو بن براق أعدى العدائين
في العرب ، وإن جرى المثل بالشنفرى قليل : أعدى من الشنفرى ، ويرى
الأصبهاني في الأغاني ^(١) أن الشنفرى لما كان صغيراً وقع في الأسر مرة
وأُسره بنو شابة ، وهم حى من فهم بن عمرو ابن قيس عيلان فلم يزل فيهم
حتى أسر بنو سلامان بن مفرج رجلا من فهم وأحد بنى شابة ، فقدها
بنو شابة بالشنفرى وظل في بنى سلامان زمناً وهو لا يعلم أنه في الأسر .
ونما تبين له ذلك غضب ورحل إلى فهم وأقام هناك حتى قتل .

ولا أدل على أهمية هذه اللامية من تعرض أكثر من لغوى لشرحها أمثال
المبرد وطلب ، التبريزي والرخشري ، العكبري ويحيى الحلبي النسائي ، الروزني
والنقشواني ، ابن أكرم وابن زاكور ، عطاء الله المصري والسويدي ، العبيدي

(١) ج ٣١ ص ١٤٢

الحجري وغيرهم . كما حرصت على الاستشهاد بأبياتها والاهتمام بها أمهات مصادر الأدب العربي كالمفضليات وكتاب الوحوش للأصمعي ، وحاسة أبي تمام ، والحيوان للجاحظ ، والشعر والشعراء لابن قتيبة ، وتقد الشعر لتدامة ، والعقد الفريد لابن عبد ربه ، ومروج الذهب للسعودي ، والأغانى للأصبهاني ، وأمالى القالى ، ومزهر السيوطي ، والموازنة بين أبي تمام والبحرزي للأمدى ، وصحاح الجوهري والاتباع والمزاوجة لأحمد بن فارس ، وجمهرة الأمتال لأبي هلال العسكري ، ولزوميات المعري ، ومختصر بن سيدة ، ومحاضرات الأدباء للرأغب الأصبهاني ومختارات ابن الشجري وغيرها .

ولعل خير ما تتميز به هذه اللامية أن الشغرى يفيض أهلها ويحضر عشيرته ، غور لا يشغل قصيدته بالنسب وبكاء الأطلال ورناء الدمن ومدح أفراد قبيلته والتفنى بصفاتهم أو التحدث عن بطولهم كما جرت عادة الشعراء بل بقوله :

أقيموا بني أمي صدور مطيكم فاني إلى قوم سواكم لأميل
ولي دونكم أهلون سيد علس وأرقط زهلول وعرة فاء جبال
ثم الأهل لا مستودع السر ذائع لديهم ولا الجاني بما جرت يخذل

وهكذا نجد عمق رؤية ابن مالك الأزدى تفيض عليه بقصيدة يهب في أبياتها نسيم الحرية ، ويدوى في أركانها صوت الصحراء :

وفي الأرض منى للكرم عن الأذى وفيها لمن خافه القلى فتمزحل
لعمرك ما في الأرض ضيق على امرئ سرى راغباً أو زاهياً وهو يمتل

ويختص الجوع والعطش بأبيات تقرب من الثلاثين ، وبمثل هذا العدد وصفت الصحراء وأخلاق الشاعر ، والشغرى في تصويره للجوع والعطش يرسم لنا لوحة قلباً نجدها عند غيره من كبار الفنانين :

أديم مطال الجوع حتى أميته وأضرب عنه الذكر صفحاً فأذهل
وأطوى على الغصن الحوايا كما انطوت مخيوطه ماري تتار ومتمل
وأغدو على القوت الزهيد كما غدا أزل تهاده التائف أطحل

وتضيق الصحراء أمامه ، ولا يجد من القوت شيئاً ، فيعرض لنا صورة أخرى يجسد فيها الجوع والشاعر في شبح ذئب وصفته القصيدة بأبيات تعتبر من خير الأبيات التي وصلتنا في الأدب الجاهلي . اختار الشاعر الذئب للتعبير عن الجوع وكان موفقاً في اختياره ، وعرض القطا لتصوير العطش فكان أبلغ وأدق :

وتشربُ أسارى القطا الكدرُ بعدما سرتَ قريباً أحشاؤها تتصلصلُ
هممتُ وهمتُ وابتدرنا وأسدتُ وشمرَ مني طارطُ متمهلُ

الى أن قال :

فعبتُ غشاشاً ثم مررتُ كأنها مع الصبح ركبٌ من أحاطةٍ مجفلُ

وغير الذئب والنمر ، والضبع والقطا عرض لبعيره وشبه شجاعته بفؤاد السبع كما حدثنا عن الأئمة التي قامت بينه وبين الأراوى . أما أخلاق الشاعر فأخص ما توصف به الشجاعة والقناعة ، والصبر وعزة النفس ، وقد عبر عن هذه الصفات وغيرها بعبارات قوية وألفاظ متضادة . وهذه الأسباب وغيرها هي التي جعلت من اللامية قصيدة عالمية خالدة استحقت من علماء اللغات السامية من الغربيين هذه العناية التي صرفت في دراستها وإدراك جمالها فنذ أن نشرها (ده ساسي de Sacy) وانجبت إليها أنظار كثيرين من المستشرقين أمثال (فرنس Fresnel) و (فيل Weil) و (كوزجارتن Kosegarten) و (رويس Reuss) و (ريكتر Rückert) و (همربرجشتال Hamner-Purgstall) و (الفارت Ahlwardt) و (ادما ميكيفيتشا Adam Mickiewicz) و (فرين Fröhn) و (ب . بليا P. Pallia) وغيرهم الذين عنوا بها عناية خاصة ونقلوها نظراً وترواً إلى مختلف اللغات الأوروبية .

ولم تقف عناية الغرب بهذه اللامية عند هذا الحد بل نرى كثيرين من علمائه أخذوا يتساقون إلى اقتناء مخطوطاتها وسد حاجة الباحثين بتوفير نصوصها فأصبحنا لا نقرأ بحثاً حولها إلا ونجد إشارة إلى نسخة أمثال (بترمان Petermann) و (شبرنجر Sprenger) ومكتبة جوتا أو ليدن أو باريس

أو القديكان أو الكفورود وغيرها من دور الكتب الغربية . وفي عام ١٨٦٤ رأى شيخ المستشرقين (تيودور نولدكه) أن الوقت قد حان لإعادة بحث هذه اللامية فانصرف إليها وقتاً ثم خرج للعالم بكتاب حول الشعر الجاهلي عرض فيه ثلاثاً اختلقت التي قبلت في اللامية وناقشها ثم قل ماترحته : ونولاً أن رأيت على نسخة (بترمان) عبارة لامية الشفري وقيل إنها متحولة ماترطق إلى ذهني شيء في صحتها ، وإذا كانت هذه القصيدة كما يدعى البعض غير حقيقية ودخيلة على الشفري ، فانشاعر الذي قلها يجب أن يكون ملها بالحياة العربية الجاهلية إلاما تاما كما أن خياله كان غزيراً جداً حتى انه ليستحق أن يتبوأ أسمى مكان بين الشعراء الجاهليين . . . وإذا لم تكن هذه القصيدة لبطل تصحراء قلها صنعت لتنسب لثله ، وما كان في استطاعة شاعر إسلامي متأخر الخروج من بيته والصحت البنا بمثل قول الشفري .

فان حبش بالشفري أم قسطل لما انجبت بالشفري قبل أطول

ولم يقف أمر اللامية عند هذا الحد من العناية بل نجدها مع مرور الزمن تخطو خطوات واسعة في الأوساط الأدبية الغربية بفضل العناية التي وجهها رجال اللغات السامية إلى الشعر الجاهلي ونشر كتوزة ، وبعد أن كانت العناية بهذه الآداب قاصرة على الأفراد إذ بها تغزو الجامعات العلمية ، فنجد مجمع فينا ينشر دراسة لنولدكه في خمس معلقات لزهير ، وليد ، وعمرو بن كلثوم ، وعنتر بن شداد ، والحارث بن حنظلة كما أصدر معلقتي امرئ القيس وطرفة عام ١٩١٣ بعد مجهود عظيم صرفه (جيجر Geiger) و (جنز Feenz) وبينما كان المجمع العلمي في فينا منصرفاً إلى مثل هذا النوع من الأبحاث إذ بالمجمع البافاري ينشر في ماي ١٩١٤ و ١٩١٥ بميونخ بحثاً يستبر بحق من أحسن الأبحاث التي بأيدينا حول لامية العرب للمستشرق الألماني (جورج يعقوب Georg Jacob) ويكنى أن أقرر هنا أن هذا العلامة لم يقدم على هذا البحث إلا بعد أن مهله بكتاب عن حياة البدو في العصر الجاهلي ، وجمع مختلف المراجع التي تعرضت لهذه اللامية كما عني عناية خاصة بنبات الشرق وحيوانه .

وهو في بحثه هذا نراه يصب كل هذه المعلومات في قالب على جميل وناقش
في شيء من اللين والدعة الرأي الذي أجمع عليه شراح اللامية للفظ (سمع)
الوارد في قول الشفري :

فأني لمولئى الصبر أجابُ بزدُ على مثل قلب السمع والحزم أفضلُ
وقد ذكر الزمخشري وابن زاكور وعطاء الله والمبرد أن (السمع) هو ولد
الذئب من الضبع . وخالقهم هذا المستشرق وقال: إن مثل هذا التزاوج لم يتم
بين الذئب والضبع ، واستعان لاثبات صحة هذا الرأي بحديقة حيوان
(هلايرن) التي نجحت في تجربة التزاوج بين الذئب والتعلب ، وأخفقت في تحقيق
ما ذهب إليه شراح اللامية . فالسمع حسب تقرير الرحالة وعلساء الحيوان
هو حيوان يشبه الكلب وفي حجم أخمار إذا لم تصب الطلقة الأولى منه مقتلاً
تكونت عنده مناعة ضد الرصاص وهو يهاجم الإنسان ويضربه بمخلبه الامامى
فيجرح بطنه ويفترسه ومن شدة خطره وقوة بأسه لا يستطيع الفرد السير ليلاً
إلا في صحبة قافلة ويطلق عليه علماء الحيوان اسم (ليكاون) يكتوس
(Lycion Pictus) وهو مشهور بقوة السمع حتى يضرب به المثل .

نراه حديد الطرف أبلج واضحاً أغر طويل الباع أسمع من سمع
وغير السمع هذا الحيوان انبنى نبتد في اللامية عناصر يمنية أخرى تكشف
عن وطنها ووطن الشاعر وقد جاء فيها مثلاً :

فعبت غشاشاً ثم مرت كذئباً مع الصبح ركب من أحاطة نجف
وأحاطة منطقة تقع ببلاد انبين شمال خط عرض ١٤ وخط طول ٤٤
شرق جرينتش . ويرى صاحب جزيرة العرب في الجزء الأول ص ٧٨ — ٧٩
أنه برج ببلاد انبين ويذكر البكرى في معجم ما استعجم : وقد قيل إن إحاطة
قبيلة من ذى الكلاع من حير وهو الصحيح . كما ذكر :

نصبت له وجهى ولا كنُ دونه ولا سترُ إلا الأنحى المرعبُ
فالأنحى برد منسوب إلى أنحم وهى بلد باليمن

توالامية . كغيرها من القضايد العربية وصلت بالرواية فطرأ عليها شيء .
من التغيير حول ترتيب أبياتها وهذا واضح جداً في المخطوطات الكثيرة
التي وصلتنا . فمخطوطة باريس تحالف تلك التي يملكها « بترمان » أو الفاتيكان
أوجوتا أو « شرنجر » . ففي مخطوطة « بترمان » نجد البيت السادس والثلاثين
يرد بعد التاسع والثلاثين ، وفي مخطوطة الفاتيكان يرد البيت السادس والثلاثون
بعد الثامن والثلاثين ، كما يرد البيت التاسع والثلاثون بعد الأربعين ،
والخامس والأربعون بعد الخمسين خطأ . وفي مخطوطة جوتا . يرد البيت
السادس والأربعون خطأ قبل الرابع والأربعين . وفي مخطوطة « شرنجر »
سقط البيت التاسع كما يرد البيت التاسع والعشرون خطأ بعد الثلاثين . وفي مخطوطة
لندن وردت أبيات القصيدة على الترتيب الآتي ١ - ١٣ و ١٩ و ١٥ و ١٧ و
٢٠ - ٤٤ و ٤٧ - ٥٢ و ٦٤ - ٥٦ و ٥٨ - ٦٤ و ٦٦ - ٦٨ وقد سقطت
الآيات ١٤ و ١٦ و ١٨ و ٤٥ و ٤٦ و ٥٣ و ٥٧ و ٦٥ كما تغير ترتيب
البيت التاسع عشر .

وفي هذا البحث لن أقف عند سرد الروايات المتعددة أو الآراء المختلفة
أو الشواهد المتكررة للامية العرب بل سأعرض لها على ضوء لغة سامية
أخرى هي أقرب إلى لغة الجاهلية من لغتنا العربية الإسلامية المتأخرة التي لجأ
إليها شراح الشعر الجاهلي أعني العبرية القديمة وبهذه الطريقة فقط قد نتجلى لنا
المعاني الحقيقية لبعض عبارات اللامية وسأرسل إلى المخطوطات المختلفة للامية
بالرموز الآتية :

أكفورد « ا »	شرنجر « ش »
بترمان « ب »	فاتيكان « ف »
باريس « با »	لندن « ل »
جوتا « ج »	

أقيموا بني أُمِّي^(١) صدورَ مطيكم فاني إلى قومٍ^(٢) سواكم لأميلُ

(١) بني أُمِّي .

(٢) كذا في بناء فـ لكن في ب : ش . ج : ل . وحكي غيبة وشرح انصرى نجد أهل (أهل) وعلى هامش ل ورد أمي .

شرح المصري عبارة — بني أُمِّي — بقوله : يا قومي : ثم قال : وإضافهم إلى أمه دون أبيه ليرميهم بالفضيحة ويسجل عليهم القبيح :

والواقع إن الشاعر لم يفكر عندما استخدم هذا التعبير فيم ذهب إليه المصري وغيره إذ أن التعبير — بني أُمِّي — بمعنى : قومي : تعبير سائر قديم استخدمته العربية في أكثر من موضع فقد ورد في سفر النكويين اصحاب ٢٧ آية ٢٩ : **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا زَوَاجَهُمْ هُنَّ نِسَاءُ آبَائِكُمْ** أي : وبسجد لك مواطنوك : ومصدر دلالة هذا التعبير على هذا المعنى هو استعمال كثير من اللغات السامية خاصة الفينيقية للفظ **أم** — أم — في معنى — وطن — فالتعبير : بني أُمِّي : يقابل : بني وطني : كما جاء في سورة طه آية ٩٤ : **قَالَ يَبْنَؤُمْ لَا تَأْخُذْ بِالْحَيِّ وَلَا بِرَأْسِي إِنِّي خَشِيتُ أَنْ تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي إِسْرَءِيلَ وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي :**

وبعني الشاعر هنا ببني وطنه القبيلة الازدية المعروفة ببني سلامان بن مفرج وهم الذين عناهم بقوله :

جزينا سلامان بن مفرج قرضها بما قدمت أيديهم وأزلت
أما القوم الذين انتقل اليهم فهم بنو الحرث بن ربيعة بن الأوس وفيهم يقول:
وهيء بني قوم وما أن هتاتهم وأصبحت في قوم ولبسوا بمبني
وقد ردد تعبير الشنفرى في هذا البيت أمثال عروة بن الورد في قوله :

أقيموا بني أُمِّي صدورَ ركابكم



فقدُ حمتُ الحاجات والليلُ مقمرٌ وشُدَّتْ لطياتُ^(١) مطايا وأرُحِلُ
(١) المصري لطياتي .

يرى جودج يعقوب أن يأتي اليث الخامس مباشرة بعد اليث الأول
وهو يعتبر الآيات الثاني والثالث والرابع فاصلة بين الأول والخامس .



وفي الأرض منى للكريم^(١) عن الأذى وفيها لين خاف القلي متحول^(٢)

(١) المعرى فلكرام .

(٢) كذا في باء ب لكن في ج ، ش ، ف ، ل وابن زاكور نجد متحول .

- يردد هذا المعنى معن بن أوس في قوله :

وفي الناس إن رمت حباك واصل وفي الأرض عن دار القلي متحول

وقال المناس :

وفي البلاد إذا ما خنت فائدة مشهورة عن وفاة السوء مبتعد

وقال ابن نعيم التقي .

وفي الأرض ذات العرض عنك ابن يوسف

إذا شئت منى لا أبالك واسع

وقال بحر بن العلاء مولى بني أمية .

وفي الناس لو يبدو لك الناس راحة وفي الأرض عمن لا يؤاتيك مذهب

وفي الأرض عن دار القلي متحول وكل بلاد أوطنت كبلادي



لعمر^(١) ما في الأرض ضيق على امرئ

سرى راغباً أو راهباً وهو يعقل

(١) الغنصرى (السراخيلة والبقاء) وفيه لغات عمر وعمر وعمر .

نجد في سورة الأنبياء ص ٩٠ . . . ويدعوننا رغبا ورهبا . . . وهذا

يؤيد إصالة هذا التعبير وشهرته .

ولي دونكم أهلون- سيدك عملس- وارقط زهلول وعرفاء^(١) جبال^(٢)
(١) العري (وعرفة) .

أجمع شراح اللامية على أن : سيد : بمعنى : ذئب : كذلك لفظ : عملس :
كما أن : الأرقط ، هو ، الخمر ، و ، زهلول ، أي ، أملس ، و ، عرفاء ،
أي ، ضبع طويلة العرف ، و ، جبال ، اسم للضبع .

والواقع أن قول الشنفرى هذا قد يدل على معاني أخرى غير تلك
التي ذكرها الشراح فلفظ ، سيد ، يتفق تماماً في معناه مع لفظ عري العري
في دلالة على معنى ، سر ، أو ، حديث خاص يرجى كتمانها ، أو ، جماعة
اجتمعت للتشاور في أمر خاص . وهذا المعنى الذي حفظته لنا اللغة العربية
مازلنا نجد في مادة ، سد ، في العربية ، نصارة ، سد القارورة ، تقيض فتحها
و ، سد الخرق ، أغلقه . ويؤيد هذا الرأي البيت السادس .

أما لفظ ، جبال ، فقد يكون من ، جتل ، أي ، عرج ، فعنى اللفظ ،
عرجاء ، وهذه صفة ملازمة للضبع وبها سميت . أو من العربية زهلول ومنها
ملطخة بالدم ، وهذا المعنى يتفق مع ما جاء في شرح مخطوطة (ب) حيث قال
الشارح ، وجبال من أسماء الضبع أيضاً سمي بذلك جيالاً لنته .



هم الأهل^(١) لا مستودع السر ذاتع^(٢)
لديهم ولا الجاني بما جرئ يُخذل

(١) قال وابن زاهر مجد (الرهعة) .
(٢) قال (شايخ) وابن زاكور (شائع) والمعري (شائع) .

يردده هذا المعنى أوس بن حجر في قوله :

ليس الحديث بنهي ينيهن ولا
سرٌ يحدثه في الحى منشور

وَكَيْ، أَيْ بِاسْمِ غَيْرِ أَتَى
إِذَا عَرَضَتْ^(١) أُولَى^(٢) الطَّرَائِدِ^(٣) أَيْسَلُ

(١) قِيْلَ شَرُّهُدِ الْعَرَضَاتِ كَذَا كَرْتِ نَسَقَةِ بَيْضَةٍ عَرَضَتْ

(٢) قِيْلَ (أَحْمَدُ)

(٣) وَشَرُّ الْخَطِيئَةِ

(٤) ابْنُ زَاكِرٍ (أَيْسَلُ)

وَأِنْ تُعَدَّتْ الْأَيْدِي إِلَى الزَّوَادِ لَمْ أَكُنْ
يُاعْجَلُهُمْ إِذْ أَجِئْتُ^(١) الْقَوْمَ أَعْجَلُ

(١) فِي شَرِّ الْأَشْجَعِ الْأَيْدِي السَّكَابِ عَطِيَّةً وَكُنْتُ (أَدْنَى) تَقَرُّ (أَجِئْتُ)

يُوقِي هَذَا الْمَعْنَى يَقُولُ كَعْبُ بْنُ سَعِيدٍ :

وَزَادَ دَفَعْتُ الْكَفَّ عَنْهُ عِثَاقَهُ لَا وَتَرَفِي زَادِي عَلَى أَكْبَلِي

وَمَا ذَاكَ إِلَّا بَسْطَةٌ عَنْ تَفَضُّلٍ عَظِيمٍ وَكَانَ الْأَفْضَلُ الْمُتَضَفِّلُ

وَأَيُّ كِفَائِي قَدَّمَ مَنْ لَيْسَ^(١) جَازِيًا^(٢) بِخَسِي^(٣) وَلَا فِي قَرْبِهِ مَتَعَلٌّ

(١) يَأْتِي لَسْتُ

(٢) هَكَذَا فِي بَابِ تَأْخُوفٍ شَبَّاحٌ فَلَمْ يَدْخُلْ وَرَدَتْ (بِنَسْرِ)

ثَلَاثَةُ أَصْحَابٍ فَوَازُوا مَشِيعَ وَأَيُّضُ إِصْلِيَّةٌ وَصَفَرَاءُ^(١) عَيْطَلُ

(١) شَبَّاحٌ وَصَفَرُ

هَتُوفٍ مِنَ الْمَلَسِ الْمُتَوَنِّ^(١) يَرْبِيهَا^(٢)
رَصَائِعُ^(٣) قَدْ نَيْظَتْ إِلَيْهَا^(٤) وَحُلُ

(١) ف (أَخْيَادُ)

(٢) شَبَّاحٌ (يَرْبِيهَا)

(٣) الْمَعْرَى (رَصَائِعُ)

(٤) شَبَّاحٌ (أَخْيَادُ)

إِذَا زَلَّ عَنْهَا السَّمُّ تُحَنَّتْ^(١) كَانَهَا . مَرْزُوءَةٌ^(٢) عَجَلَى تَرُونُ وَتَعُولُ^(٣)
ب. (١) ف. (انت) .

(٢) كَذَا فِي بَاب . لَكِنْ فِي شَرْحِ لُ . نَجِدَ (نَكَلَى) .

رَدَدَ هَذَا الْمَعْنَى فِي وَصْفِ الْقَوْسِ الشَّفَرِيِّ فِي قَوْلِهِ

وَصَفَرَاءُ مِنْ نَبْعِ أَبِي ظَهْرَةَ تَرُونُ كَارَنَانَ الشَّجَى وَتَهْتَفُ^(٤)
(رَاجِعِ الْأَغَانِي ج ٢١ ص ١٢١) .

وَيَقُولُ الشَّيْخُ أَيْضًا .

إِذَا أَنْبَضَ الرَّامُونَ عَنْهَا تَرَمَّتْ^(٥) تَرَمَجَ نَكَلَى أَوْجَعَهَا الْجَنَازِرُ
وَقَالَ عَمْرٍو بْنُ كَثُومٍ فِي مَعْلَتِهِ .

عَشُوزَنُ إِذَا انْقَلَبَتْ أُرْتُ^(٦) تَشَجَّ قَعَا الْمُتَفَتِّ وَالْجَيْنَا

وَلَسْتُ يَمِيحَانِ يُمِشِي سَوَامَهُ^(٧) تُجْدَعَةُ سَقِيَانَهَا^(٨) وَهِيَ يَهْلُ^(٩)
٧٦٠ (ش . ب .) (سَقِيَانَهَا) . .

وَلَا تُجْبَأُ أَكْبَى مُرَبِّ بَعْرِهِ^(١٠) يُطَالِعُهَا فِي^(١١) أَشْأَنِهِ كَيْفَ يَفْعَلُ^(١٢)

(١٠) أَكْبَى فِي بَابِ نَشَأَ لُ . لَكِنْ فِي ف، ج نَجِدَ (أَمْرَهُ) .

(١٢) فِي لُ جَاءَتْ (تَقَعَدُ) .

وَلَا خَرَقَ مِيقَ كَانَ^(١٣) فَوَادَهُ^(١٤) يَظْلُ بِهِ الْمُسَكَّدُ يَطْلُو وَيَسْغُلُ^(١٥)

(١٣) ج : يَظْلُ لَوَادَهُ كَانَ .

وَلَا خَالِفَ^(١٦) دَارِيَّةَ مُخْزَلٍ^(١٧) يَرُوحُ وَيَسْدُو دَاهِنًا يَتَكَحَّلُ^(١٨)

(١٦) ل (أَرِمَ) .

عرض لهذا المعنى حسان بن ثابت فقال :
 تنافى لدى الأبواب حورا نواعماً وكلل مآقيل الحسان بأئد

•••
 ولست يعلم شره دون خيمه ألف إذا ما زعته أحتاج أعزل^(١)

•••
 ولست يحجار الظلام إذا انتعت^(٢)
 مهدى الموجل السيف يهما هو جل^(٣)

(١) ج (انتعت) و . ل (محت) .
 (٢) ابن زاكور (يسل) .
 (٣) .

•••
 ٢- إذا الأفعز الصومان لاقى مائسى تطاير منه قاذح ونفل^(١)

وفى هذا المعنى يقول طرفة :
 فزى المروءة إذا ما هجرت عن يديها كالفراس المشفر^(٢)
 المروءة — الحجارة البيض . المشفر — المفقور .

يعنى إذا صارت هذه الناقة فى المهاجرة ، على صعوبة السير فيها ، طيرت
 الحصى وكسرت من شدة سيرها فكأنه فراس طائر .

•••
 أديم^(١) مطال الجوع حتى أميته^(٢) واضرب^(٣) عنه الذكر صفحاً فاذهل^(٤)

(١) ج . ٤٠ . ن (أطبل) .
 (٢) يا (أميته) .
 (٣) ش : وصرف (اعنى واضرب) .
 (٤) ج (وافعل) .

•••
 واستشف ترب الأرض كي لا يرى له على من الطول امرؤ متطول^(١)

ولولا اجتناب القدم لم يلف^(١) مشرب^(٢) 'بماش' به إلا لدى^(٣) وماكل^(٤)
(١) ش (تلف معركا) والصواب (تلف معربا) .



ولكن نساء^(١) 'حرء' لا تقيم بي على الذام^(٢) إلا ربنا أنحو^(٣)
(١) با . ب . ف . ل (مرة) .
(٢) ش (الذم) وفي . با . ب . ف . ل نجد (الضير) .
ويذكر ابن زاكور (الذم) .

وبقول معن بن أوس :

قلت ظهر له الهجن ولم آدم على ذاك إلا ربنا أنحو



وأطوى على الخصى^(١) الحوايا كما انطوت خيطة ماري تزار وتفتل^(٢)
(١) ل - الجرح .

تنوعت الآراء حول مدلول لفظ (ماري) فهو اسم رجل وقيل اسم للقاتل
وقيل هو كساء صغير له خطوط مرسلّة وإزار الساق من الصوف المخطط .
وقيل هو الحائك . والواقع أنه لفظ دخيل وهو عندى من العربية ^{١٢٣٤}
(ماري) أى حيوان سمين فيكون معنى الشطر كهذه الحبال التي يربط بها الحيوان
السمين القوى فهي جيدة القتل بحكمته .

وعبر عروة بن الورد عن معنى قريب من هذا بقوله :

واسّت نفسها وطوت حشاها على الماء القراح مع الليل
كما ينسب لابن مقبل البيت التالى (راجع لسان العرب ج ٩ ص ١٦٩)
فريسا ومفشيّا غلبه كأنه خيطة ماريّ لواهنّ^(١) قاتله



وأغدو^(١) على القوت^(٢) الزهيد كما غدا^(٣) أزلّ تهاداء الثائف^(٤) أطحل

(١) المعرى : واعدو .

(٢) ش : الزاد .

(٣) شرح المعرى : عدا .

غداً طاموياً يعارض^(١) الريح هافياً يخوت بأذنان الشهاب ويحصل
(١) ج (هافش ف (يسترف) لكن ل (مسترف) .

وعرض لهذا المعنى كعب بن زهير فقال :

إذا ماعوى مستبيل الريح جارت مامعه فاه على الزاد معول
ويقول زيد الخيل :

ترعى بأذنان الشهاب ودونها رجال يصدون الظنوم عن الهوى

فلما لواه القوت من حيث أمه دعا فأجابه نظائر نحل

مهللة^(١) شيب^(٢) الوجوه^(٣) كأنها قداح بكفى ياسر تنقل
(١) الزحمرى (مهللة) .

(٢) ف (فوه) .

(٣) ج (كأن وجهها) ف (كأن وجهها) .

أو انخترم البعوث بحثت دبره عايبض أرساهن^(١) سام مصل
(أرداهن) .

وعرض الاعشى لمعنى يقرب من هذا فقال :

فأطرق عن مخنوبها فأتيمنه كما هيخ السامى المصل خسرما

مهرمة فوه كأن شوقها شقوق عصي^(١) كالخات وبسل
(١) الزحمرى وابن ذاكور (المعوى) .

فصبح وضجت بالراح كأنها وياه تروح فوق عليها مكل
(١) الزحمرى وابن ذاكور (نوح) .

وَأَغْضَى^(١) وَأَغْضِبَ وَأَتَمَّى^(٢) وَأَتَتْ بِهِ
مِرَامِيلُ^(٣) عِزَّاهَا وَعِزَّتُهُ مِرْمَلُ^(٤)
(١) ش ٤ ج (ذغفي) .
(٢) تمسیر ش (وایسا وایت) . وان زاکور (وایتس وایت) کذلک المعری .
(٣) ابن زاکور والمعری (سرامل) .



شکا وشکت ثم ارعوى بعد وارعوت^(١)
وللصیر ان لم یففع الشکو أجل^(٢)
(١) ج ٤ ل (العبر) .
وف تمسیر ش نجد (الوجد) أيضاً .



وفاة وفات بادرات^(١) وكلها على نكظ مما يكائم^(٢) ثمجمل^(٣)
(١) ب ٤ ل : (بادرات) : وف ج . (عن حميد) .
(٢) ف (يكاء) .



وتشرب^(١) اسارى القطا الكدر بعد ما
سرت قرباً احشاؤها تنصلصل^(٢)
(١) ابن زاکور : (وتشرب) .



ممتت وممتت وابتدنا^(١) وابتدات^(٢)
وششر منى فارط^(٣) متمهل^(٤)
(١) ف ٤ ج : (وابتدات) وجه في تمسیر - ش - : (وقمرت) .
(٢) ابن زاکور : (ابتدات) .



قَوَّيْتُ عَنْهَا وَهِيَ تَكْبُو يَحْقَرُ . ^(١) يَأْتِرُهُ ^(٢) مِنْهَا ذَقُونُ وَحُوصَلُ ^(٣)

(١) انصرى : (يأتيره) .

(٢) ب : (واويل) لكن على الغشت (وحوصل) .



كَانَ وَفَاها حَنْجَرِيه ^(١) وَحَوْلَه ^(٢) أَصَامِيْمُ مِنْ سَفَرِ ^(٣) الْقِبَاثِلِ نَزْلُ

(١) ل : (اذالت محاله) .

(٢) ابن زاكور : (رجله) .

(٣) ج ، ل : (سفر) .



٤. نَوَافِيْنِ ^(١) مِنْ شَقَى إِلَيْهَا فَضَلَا كَأَصْمُ أَذْوَادِ الْأَصَارِيْمِ مِنْهَلِ ^(٢)

(١) ج : (نوافين) .

(٢) تمجدش (منزل) .



فَبِتْ ^(١) غَشَا شَأْنُ مَرَّتْ ^(٢) كَأَنَّهُا

مَعَ الصَّبْحِ ^(٣) رَكْبٌ مِنْ أَحَاظَةِ مَجْفَلِ ^(٤)

(١) ج . (فبتت) .

(٢) ج . (ولت) وكذلك ابن زاكور .

(٣) ب ، ل . (النجر) .

وقد روى البكري في معجم ما استعجم هذا البيت فقال :

فَبِتْ غَشَا شَأْنُ مَرَّتْ كَأَنَّهُا مَعَ الصَّبْحِ رَكْبٌ مِنْ أَحَاظَةِ مَجْفَلِ

(١) ب . (مجل) .

أَحَاظَةُ : منطقة تقع ببلاد اليمن شمالي خط عرض ١٤ وخط طول ٤٤ شرق

جربنيوتش . ويرى صاحب جزيرة العرب في الجزء الأول ص ٧٨ — ٧٩

أنه برج ببلاد اليمن ويذكر البكري . في معجم ما استعجم : وقد قيل إن أحاطة

قبيلة من ذى الكلاع من حمير وهو الصحيح :

وَأَلْفٌ وَجَهَ الْأَرْضَ عِنْدَ اقْتِرَاسِهَا^(١)
بَاهِدًا^(٢) ثَنِيَةً^(٣) سَنَاسُنٌ قَحْلٌ

(١) ل . (اقتراسته)

(٢) ل . (بامر)

(٣) ف . (ثنيه) وق . با . ء . ض . نج . (ثنيه)

كما ذكر الزمخشري : ثنيه : وابن زاكور : ثنيه .



وَأَعْدَلٌ مَنَحُوضًا كَانَ قُصُوصُهُ كَهَابٌ دَحَاها لَاعِبٌ فَهِيَ مُثَلٌ

(١) ل : وازعر محذول . وجه . على الهامش . وق ف : منحوس بمعنى (منحوض) .

وعرض الشنفرى لصورة تقرب من هذه فقال :

فبت على حد الذراعين محدبا كما يتطوى الأرقش المتصف

(الأفقي ج ٢١ و ص ١٤١) .



فَإِنْ تَبَثُّسَ بِالشَّنْفَرَى أُمَّ قَطْلٍ لَمَّا^(١) اغْتَبَطَ بِالشَّنْفَرَى قَبْلَ أَطُولٍ

(١) ب . ل : فئا .



طَرِيدٌ جَنَائِلَاتٍ تِيَّاسَرْنَ^(١) لَحْمَهُ عَفِيرَةٌ لَأْيَهَا حُمٌ^(٢) أَوَّلُ

(١) ب . (يائسن) .

(٢) با (جم) . وق . ب (جر) . ء . وق . ج (حرا) . وجه . في تفسيره . ض (جرش) :



تَنَامُ^(١) إِذَا مَا نَامَ يَقْطِي عَيْنُهَا حَتَاثًا^(٢) إِلَى مُسْكِرَةٍ^(٣) تَغْلُلُ

(١) ج (تيت) .

(٢) ف . ن . ج (سرافا) .

(٣) الزمخشري (مكروهه) .

واللف^(١) مهموم ما تزال^(٢) تعود^(٣) . عياداً كحصى^(٤) الربع^(٥) أو هي أتقل^(٦)
(١) ل (خليفة) .

(٢) ب (يزال) .

(٣) ابن زاكور (أخى) .

(٤) ج . ن . ل (بي) .

وجاء في تفسير - ب - وبروي تعود : لكن اللفظ الآخر لم يرد في النص :

وفي هذا المعنى يقول للمزق في الإصمعيات :

تيت المهموم الطارقت^(١) يحدني^(٢) كما تعزى الأهوال^(٣) رأس المطلق



إذا وردت . أضدرتها^(٤) ثم إنها

تتوب^(٥) فتأتي من تحت^(٦) ومن على

(١) باء ش ل (تتوب) لكن . ب ف ج (تتوب) كذلك الإخشي

وابن زاكور (تتوب) .

(٢) الإخشي (تحت) .



فأما زيني كائنة الرمل ضاحياً على^(١) رقعة أحقى ولا أتعل^(٢)

(١) ل : رقبة

(٢) ل ، و تيسير . من (السريل) ج (انزبل) .

ابنة الرمل : اختلف المفسرون فيها فالزخشي يقول ، قبل هي الحية

وقيل هي الوحشة . ويذكر ابن زاكور أنها البقرة الوحشة ويجمع المصري

بين الرأيين .

والواقع أن رأياً من هذه الآراء لا يتفق والوصف الذي جاء في الشطر

الثاني فائدة الرمل إذن يجب أن تكون كناية عن حيوان آخر وهذا الحيوان

هو في الواقع ذلك الذي يصر عنه في العربية عبارة *قاراة ليل* ، بث هيئنا ،

أي ابنة الصحراء كناية عن التعامة . ويرجح أن هذا الحيوان هو المقصود هنا .

فاني^(١) لمولى الصبر أجتأب بزمه
على مثل قلب السَّمع والحُزْم^(٢) أَفْعُلُ^(٣)

(١) ب (وَأَقْبَى) .

(٢) ب (وَالْحُزْمُ) .

(٣) ب ء ل والزمخسرى (أفعل : ف ء ش ذ ح (أفعل) .

وأعدم^(١) أحياناً وأغنى وإنما ينالُ الغنى ذو البعدة^(٢) المتبدلُ^(٣)

(١) ل (وَأَمْلَى) .

(٢) ف (البعدة) .

(٣) باء ف ء ش ذ ل (المتبدل) .

فلا تجزعُ من خَلَقَةٍ مُنْكَشَفَةٍ ولا مَرَحٍ يَحْتَبِ الْغَنَى إِنْ تَغَيَّلَ^(١)

(١) ف (يَتَغَيَّلُ)

وفي هذا المعنى يقول متمم :

ولا فرحاً ان كنت يوماً بقبطة ولا جزوا ان عض دهر فأوجعا
وأعشى همدان :

ان نلت لم أفرح بشيء نلتسه وإذا سبقت به فلا أتلف

ولا تزدحم الأجهال^(١) حلى ولا أرى سؤولا بأعتاب^(٢) الأقويال أنلى^(٣)

(١) ج (الجهال) ف (الاطام) .

(٢) ج (باعتاب الأحاديث) . ف . (باعتاب الأحداث) .

وليلة نحس يصطلي القوس ربها وأقطعته اللاني^(١) بها يتبدلُ

(١) ب : اللاني (الاني) .

دعيت^(١) على غطش وبنش^(٢) وصحيتي
سطار وارزير^(٣) ووجر^(٤) وافكل^(٥)
(١) ل (دعيت) - ف (سريت) .
(٢) با (وبنش) - ل (وبنش) .

ثبت نوانا وأيتت اللة^(١) وعدت^(٢) كما أبدأت والليل أيل
(١) باء ج ء ل (وللة) .
(٢) ل : (وأيت) .

وأصبح عني^(١) بالثميماء جالاً فريقان مشول^(٢) وآخر^(٣) يسأل^(٤)
(١) ف (مئي) .

وقريب من هذا المعنى قول قيس بن الخطيم :
فانا تركناكم لدى الردم غدوة^(١) فريقين مقتولا به ومطرذا

فقالوا لقد هرت بلبيل^(١) كلابنا فقلنا أذئب^(٢) عس^(٣) أم عس^(٤) فرعل^(٥)
جاء في حاشية أبي تمام ص ٣٥٠ ما يقرب من هذا المعنى :
قري الهم اذ صاف الرماع فأصبحت منازلها تعنس فيها الثعالب

فلم تك^(١) الا نبأة ثم هوئت^(٢)
فقلنا^(٣) قطاة^(٤) ريع^(٥) أم ريع^(٦) أوجل^(٧)

- (١) ج (هوموا) .
(٢) ب (ظلت) ء ل (فقالوا) .
(٣) ف (قطاة) ء ل (حلم) .
(٤) ل (أو) .
(٥) ل (هب) .

فَإِنْ يَكُ^(١) مِنْ جَنِّ الْأَبْرَحِ^(٢) طَارِقًا وَإِنْ يَكُ إِنْسًا مَأْكَلًا^(٣) الْإِنْسُ تَفْعَلُ
 (١) ب (تلك) وكففت انعمري .
 (٢) ب (أبرح) ء ش (أبرح) .
 (٣) ج (كذا) .

وَيَوْمَ مِنَ الشَّعْرَى يَنْوِبُ لَوَابُهُ أَفَاعِيهِ فِي رَمَضَانِهِ تَحْمِلُ
 نَصَبٌ لَهُ وَجْهِي وَلَا كُنْ دُونَهُ وَلَا سَتَرَ إِلَّا أَلَانَحْمَى الْمَرْعِلُ
 وَضَافَ إِذَا هَبَتْ لَهُ الرِّيحُ طَيِّتَ لَبْدٌ عَنْ أَعْطَافِهِ مَا تَرْجُلُ^(١)
 (١) (ف) رجل .

بَيْدُهُ^(١) بِمَسِّ الدَّهْنِ وَلَقَى عَهْدُهُ نَهْ عَسَى^(٢) عَافٍ مِنَ الْفَصْلِ مُجَوِّلُ
 (١) ف (بيدًا) ب (بيد) .
 (٢) ل (هـ) .
 (٣) ب (لبن) ء ش (غيس) .

وُخِرُقِ^(١) كَثْبُهُ الرِّسَ قَفَرِ قَطْعُهُ بَعْمَتَيْنِ خُمْرُهُ^(٢) لَيْسَ^(٣) يُعْمَلُ
 (١) ب (ورحب) .
 (٢) ب ء ج (بك) .
 (٣) جء في تريح ، ش (وبروي غير يمين) . رنثر (أبر معن : مع الأقواء) .

وَأُخِفْتُ^(١) أَوْلَاهُ^(٢) أَخْرَاهُ مَوْفِيًا شَى قَنْتَهُ أَفْعَى مِرَارًا وَأَمْلُ
 (١) ابن زاكور وانعمري (بفت) .
 (٢) ج : أخراه بأولاه .

جرت العادة أن العربي إذا استراح غييه تسلق هو مكاناً مرتعاً ليتطلع
 منه على أعدائه والشعرى من أحسن الشعراء اجادة في وصف هذه الأمكنة
 فهو القائل :

تبت الى أعلى ذراها وقد دنا من الليل ملثف الحديقة اسدف
 خبت على حد الذراعين محبا كما يتطوى الأرقش المتخفف
 (الأغزج ١٠ - ١٤٠ - ١٤١).

وقد كعب بن زهير :
 ومراقبة عيطه بأذرت منصر لاستنس الأشباح أو اثنورا
 على عجن من غشاث. وقد بدا ذرى النخيل وأحمر النهار وإدبرا



ترود الأراوى الصمم^(١) حول^(٢) كأنها
 عذارى عليهن الملاء المنديل

(١) ج (السهم) .

(٢) ل (ودوني) .

وفى هذا المعنى يقول غشايخ :
 حواوية قتر تمشى ناعاجها كمشى النصارى فى خفاف اليرندج



وبرككن بالآصال حولى كأننى
 من الصمم أدنى^(١) ينتحى الكيح أعتل^(٢)
 (١) المعرى (أدق) .

مفردات من تعز وترية ذبحان

للكنتور خليل مجي نامى

نشرت في مجلة كلية الآداب في العدد ١٢ من من أيلول الأول الصادر في مايو سنة ١٩٤٦ ص ٦٦ نصبت من قرية نخرة بجزلة (١) ذبحان بقضاء الحجرة بلواء تعز . وقد جمعت من تلك القرية ما يقرب من ٢٠ كلمة كما جمعت من مدينة تعز ٢٢٠ كلمة وأشير الآن هذه المفردات مرتبة على حروف المعجم

حرف الألف

تحدف الألف للتخفيف إذا كانت في أول الكلمة مثل خدت (ħadt) أخذت .

وتحدف أو تخفف إلى مد إذا كانت الألف في أول الكلمة ودخل عليها حرف من الحروف الواصلة أو الجارة مثل : منازا (mināzā) ومنزا (menaza) = من آذا ... من هذا ، مسمو (misimū) = ما يسمة ، محا (mahbā) = ما أحد ، وانا (wānā) وونا (wunā) ... وأنا ، وانت (wānt) وونت (want) = وأنت ، لجر لاجل ، ولنت (walent) = وإذا أنت ، لكتنت (lakent) لكن أنت . نواليد (lawālid) = لاولاد . وتحذف الألف أيضا إذا وقعت في وسط مقطع مثل شطلع (ṣaṭṭa) = ساطلع ، ششل (ṣaṣil) = سأخذ .

وتحدف أيضا للتخفيف إذا وقعت في نهاية مقطع أو كانت الألف نهائية مثل شيتو (ṣittū) - سيأتون ، يشا (yāṣū) = يشاء .

(١) النزلة nāzlat والجمع عزل ʿazal هي المنطقة الكبيرة ، وتمنع الحكومة المحلية إلى الأولية والادواء إلى أغشية والقضاء إلى نواح والناحية إلى عزل والنزلة إلى محاس والمسية إلى توى .

وتقلب الهمزة ياء أو ولواً مثل بدينا (badaynā) : بدنا ، لودا (limōzā) = لانا .

وتقلب اياء العربية قـ بعض الأحيان إلى همزة أو إلى همزة ممدودة من أونا (ʾawnā) : حواء أوناء (ʾawnāk) -- هناك ، أكم (ukkah) = هكذا ، آزا (ʾāza) -- هذا ، آزه (ʾāzeb) -- هذه ، آزان (ʾūzān) -- هذان ، هؤلاء .



أبزاند (ʾabzāʾid) :

اسم علم وقد قال لي بعض أفاضل الحجرية إن معناه هو ابن زائد ومثله مثل أبلطان = ابن سلطان . ومن الجائز أنه سمى بهذا الاسم كما أظن لأنه جاء ثوالديه وعدم غيره أولاد كثيرون أو أن معناه أبو زائد وحذفت الواو للتخفيف وقد سماه والده بهذا الاسم عند ولادته لأنهم وجدوا في بعض أجزاء جسمه زيادة غير عادية فسموه أبو زائد ، كما أنه من الجائز أيضاً أن تقول إن هذا النوع من الأسماء في جنوب بلاد العرب هو من بقايا الأسماء العربية الجنوبية القديمة وقد جاء هذا الاسم وما يشبهه في نقوشها القديمة ومعناه قد يكون أيتاند أي أب حارس أو حام -- أي الإله وهو الأب هو الحامي والحارس لشعبه .

أتوى (atwī) والجمع أتاوين (ʾatāwīn) -- غريب .

جاء في كتاب الفائز في غريب الحديث للزغشري طبعة القاهرة ج ١ ص ١١ ما يلي : الأتوى ضروب إلى الأتى وهو الغريب . والأصل أتوى كقولهم في عدوى عدوى فزيت الألف لأن النسب باب تغير ، أو لاشباع الفتحة كقولهم بمنزاح وقوله ولا تهانه ، ومعنى هذا النسب المتبالغة كقولهم في الأحمر أحمرى وفي الطارج خارجى فكأنه الطارىء من البلاد الشاسعة ... الخ .

هذا هو ما جاء في كتاب الفائق في غريب الحديث للزمخشري في تفسير
كلمة أتاوى ومن الجائز أن نقول أيضاً إن صيغة هذه الكلمة هي فعالى وقد
تكون هذه الصيغة أو الكلمة مثل نجاشى منك : نجارى محدث
أو راوية في اللغة الحبشية وهي صيغة اسم الفاعل من فعل نجش : حكم ،
ومن فعل نجر ... تكلم . تحدث أى أن أتاوى اسم فاعل من فعل أتو وقد
صاغها الحبشون أو عرب الجنوب القدماء على غرار صياغة الاحباش لاسم الفاعل
أى أن أتاوى كلمة دخيلة جاءت من الأحباش . وجاءت مادة أتى واوية اللام
أيضاً في اللغة العربية كما هي في اللغة الحبشية والعربية الجنوبية القديمة .

وسمعت أهل بيت حميد بوادى يشرع بانخارذ يقولون زارعى بمعنى مزارع
وقد سمعها أيضاً في مدينة تعز ، كما سمعت أهل الحجرية يقولون رعوى بمعنى
الراعى أو المزارع .

أدى (addā, 'iddū) أعطى ، أدتها (addūthā) وإدتها
(id-dūthā) .. اعطيتها ، وسمعت أهل عدن يقولون إدينى ('iddīnī) - إعطينى .

أذن ('uzn) - أذن . وسمعتهم يقولون فى عدن إذن ('idn) وفى حبس
أذنو ('uznū) وفى شمال الحديدة وعند الزرائق ذنو (zunū) والجمع
آزان : وفى صنعاء إزن ('izn) ولثنى إزنين ('iznin) والجمع آزان ،
وفى ناعط إزن ('izn) : وفى المكلا والشحر وتريم ، إذن ('iden) والجمع
إدون ('idōn) .

آزا ('āzū) -- هذا -- منازا (mināzā) ومنزا (ménāzā)
من هذا ، آزه ('āzeh) هذه ، آزان ('āzān) - هذان هؤلاء ،
آزنت ('āzānk) وأزكن ('āzaku) أولئك ، وزكن (wazaku)
- وأولئك .

إذو ('izū) -- هذا هو :

أصبع وأصباع ('uṣbu, 'uṣbū) أصبح . وأخبرنى بعض أهالى
الحجرية إنهم فى أحكوم يقولون صبع ('uṣb) ، وسمعتهم يقولون فى صنعاء ،
أصبع ('iṣbu) والجمع أصابع ('uṣābi) .

- أسكه ('akkū) وهكه (hakkū) :- هكذا ، وسمعتهم يقولون في تعز ، هك (hakkə) .

إلا (illa) :

حرف جواب استفهام معقود بالجحد وتفيد إبطاله كما تفيد أيضاً التأكيد مثل ، ما عندكشي سجاره الجواب ، إلا فيه = بلى ، أوجد عندكم كذا ، الجواب ، إلا فيه = نعم فيه أو نعم يوجد . وقد سمعتها أيضاً في صنعاء وفي أكثر الأماكن التي زارتها بعثة الجامعة المصرية إلى بلاد اليمن .

إلى (illi) = الذي ، وقد سمعتها في الحديدة مفتوحة الهمزة .

أمد ('aməd) = إلى حين أو سريعاً ، ويقولون ، ومد زحنت (waməd zalhīnt) - وأما الآن .

أنا ('anā) = أنا ، وتخفف الهمزة أو تمد عند ما اتصل بالحروف مثل ونا (wanā) وانا (wānā) :- وأنا ، وأخبرني بعض أهالي الحجرية إنهم يقولون في أحكوم وذبحان أنا للمذكر وأناي (anī) للمؤنث ، كما أخبروني أيضاً بأن الأظاهرة في ناحية القيطة بشرق ذبحان يقولون أناي (anī) للمذكر وأنا ('ana) للمؤنث ويقول أهل الحجرية (nehnu) للتكلمين ، ويقولون في مدينة تعز احنا (ihna) وكذلك في حبس بهامة ، ويقولون أيضاً احنا ياك (ihna yāk) :- نحن وإياك = نحن معك ، وأنا ياك أنا معك ، أنا ياه :- أنا معه ، وسمعتهم يقولون أيضاً في بيت الفقيه وفي صنعاء وفي ناعط . احنا (ihnu) .

ويقول أهل الحجرية للمخاطبين أنتون ('antōn) بواو مماله ، وللمخاطبات أنتين ('antēn) بياء مماله . ويقولون للغائب هو (hū) ، وفي حبس هو (hōh) ، كما سمعتهم يقولون في صنعاء هوذا (hūdā) :- هو ذا . ها هو ذا ، كما يقولون أيضاً . هو ذكه (hūdakkah) :- ها هو ذاك . ها هو هناك . هو هناك ، ويقولون في ناعط . هو زكه (huzakkah) وكذلك عند قبائل صنعاء .

ويقول أهل الحجرية للغائبية . هي (hī) ، وللغائبين هون (hōn) براو بمالة
كما يقولون أيضاً هوم (hom) ، وللغائبات . هي (hōn) بياء بمالة وهي مستعملة
في أكثر البلاد النيجية .

أولان ('awlān) = هؤلاء ، ويقولون في ناعط هولاً (hawlā) وهاوله
(hāwelayyān) ، وفي صنعاء . هازولا (hāzōlā) ويقولون في الحنا ، هزن
(hazen) ، ويقولون في الحديد وعند الزرائيق دأ ('rie) وزأ ('za)
هذأ ، زامى (zāhī) و (zāheya) ونه ('teli) . هذه ، زيلي (zēlē) وفي حبس
(zēlā) = هؤلاء ، زبلاك (zēlāk) أولئك ، ويقول أهل الحديد
والزرائيق دول (dōl) = هؤلاء ، دولك (dōlk) = أولئك .

أونا ('awnā) = هنا ، ومنونا (minūwnā) - من هنا ، ويقولون
في تمر هنا وكذلك في صنعاء ، ويقولون في بيت حيد هانا (hānā) ،
وفي بيت القفيه هنا (henā) أو هنه (heneh) وكذلك في الحديد
وعند الزرائيق .

أوناك ('awnāk) هناك ، وفي الحديد هناك (henūk) ، وسمتهم
يقولون في ناعط ، هانك (hānnk) ، وفي بيت حيد ، هانكه (hānnaknah)
هنيكه (hōnnaknah) .

إيد ('īd) يد . ويقولون في الحديد إيدو ('īdū) و يدو (yakkū)
يده .

(ب)

باني (hānī) = مريد . طالب الشيء أو مبتغيه . وقد سمعنا في الحجرية
نقط .

بتول (batoul) : مزارع . حراث ، وقد سمعنا في مدينة تمر
وفي تربة ذبحان ويقولون في حبس بتهامة ، بتال (batrāl) وكذلك شاق
(šāqī) .

بداء (budā) - فطور ، وقد سمعها في مدينة تعز ، ويقولون في الحجرية
بدا (badā) و صبح ، وأصله بداء = أول كل شيء واستعير لفطور ،
ويقولون في بيت النفيه : جدى . (natabadā) -- نأكل الخبز .

بدري (badrī) = ميكرا . سريها .

بدينا (badainā) -- بدأنا .

بردج (bardjā) = بطيخ . وقد سمعها في عدن وتعز وتربة ذبحن
وفي تهامة النجف .

تبرع (tilarrā) = ذمن .

برك - وقع - من الأسف لا أعرف كيف تنطق هذه الكلمة وهي غير
مشكولة في مذكراتي التي كتبها في بلاد النجف .

برك (barek) - خزان صغير للياه ، وقد سمعها في تعز وفي صنعاء ،
ويقولون في ناعط بريك (barik) -- بركة .

بركان (barakān) -- بركان ، وقد سمعها في الحجرية .

باروت - بارود ، وقد سمعها في الحجرية وتقلب الدال تاء في أغلب البلاد
النجفية فيقولون مثلاً : يوم الدين ، التيانة = الديانة . . . الخ .
ولكنني لا أذكر أنني سمعت هذا في تعز والحجرية !

ابزج (ilbzugi) - مرعى بلدة كذا مثلاً !

بس (bis) - قط : سمعها في تعز وفي حيس بتهامة وفي الحج وهي تسمى :

نسم (nasin) ، دم (dinan) في بعض المناطق .

بطن (betin) = بطن . وقد سمعها في الحجرية .

بطيخ (batih) = شمام مدور يشبه القارون وقد سمعها في مدينة تعز .

بقري (buqri) : بقرة وسمعت مثل هذه الصيغة كثيراً في البلاد النجفية

مثل دُجج - دجاجة ، عجازي = عجوز . . . الخ .

بقل (baql) : - نخل وقد سمعها في الحجرية .
 بكر الصيف (bekr eşşaiif) أول أيام الصيف ، وهو وقت نزول
 الأمطار في بلاد انين ، وقد سمعت هذه اللفظة في الحجرية .
 بكرة (buqrā) - غداً ، وقد سمعها في الحجرية وكذلك في الحديدية .
 البلايا (albulāyān) - المصائب . البلايا . الشيء الكبير ، وقد سمعها
 في الحجرية .
 بلسه (balsuh) الجمع بلس (ulas) تينة . بلس . وفي لغة الجعر بلس .
 بلسن (bilsen) - عدس ، وقد سمعها في الحجرية .
 بورزان (burzān) = قعر الجبش أو الحرس ، وقد سمعها في نعر .
 بوري (buri) الجمع بوارى (bawārī) - هي ما تشبه التعميرة أو الجوزة
 المصرية ، أما النارجيلة فتعرف باسم المداعة .
 بوطة (budah) - بوتقة : وقد سمعها في الحجرية .
 يباع مشترى (bayyā muštārī) - بائع وهي مستعملة في كل أنحاء انين .
 بيزم (biyzam) - برحة : وقد سمعها في نعر .
 بيزما (biyzama) الى حين . سريعاً : وقد سمعها في الحجرية .
 بينت (biynak) - مويينت (unō biynak) - مابك ، وقد سمعها في نعر ،
 ويقولون في العدين كما سمعت : مويك (mō bak) - مابك .

(ت)

تغلب الدال تاء في أغلب بلاد انين وقد سمعت هذا كثير آف صناع ، فيقولون
 مثلاً يوم الثين = يوم الدين ، التيانة الديانة ، ولكنني لم أسمعها في منطقة نعر
 بل سمعت فيها لفظه تغلب فيها التاء دالا وهي : دكيانو تكيانو أدكانا . انكأنا .
 كذلك تغلب في منطقة نعر في بعض الأحيان الطاء تاء ، فيقولون مثلاً :
 تاقه : - طاقة . نافذة ، تبغ - طابق ، كذلك تغلب التاء تاء مثل تنتين - اثنتين .

تبغ (taba') = طابق من خوص أو وعاء من خوص .

ويقال في تيز والحجرية : التبغ بالتاغ (attala' berta'ah) = الطابق
بانطاقة ، وفي القاموس المحيط في مادة ط ب ق ما يلي : وظرف يطبخ فيه
معرب تابه ج طابق وطوايق .. الخ .

تكينا (takkinā) و (lakkinā) و (adkāna) = اتكنا ، وقد سمعنا
في تربة ذبحان بقضاء الحجرية .

تلم (telm) = يزرع وقد سمعنا في مدينة تيز ، وفي ناعط يقولون
تلم (telm) = تلم . شق الأرض للزراعة ، والجمع أتلأم (atlam) = تخطيطات
الأرض للزراعة . وجاء في القاموس في مادة ت ل م ما يلي : التلم حركه
مشق الكراب في الأرض أو كل أخذود في الأرض ج تلام .. الخ .
وفي العبرية (telem) = تلم . خط المحراث .

تلك (tank) و (tanaka) = صفيحة والجمع (tanak) ، وقد سمعنا
في تيز والحجرية ويقولون في عدن كما سمعت : تانكي (tānkī) لكل ماعون
كبير للمياه ، التانك (attank) = خزان المياه .

تنتين (tentēn) = اثنتين ، تاني (tānī) = ثاني . آخر . وقد سمعهم
في تيز والحجرية يقولون تارش تاني (qāreš tānī) = دابة أخرى .

تنيلي (tinnīlī) = انتظرنى ، ويقولون في القاهرة استناني (estannānī)
- انتظرنى ، وجاء في القاموس المحيط في مادة ت ن أ ما يلي ، تناء كجعل
تنوا أقام ... الخ .

تورى (taurī) طابق كبير من الخوص ، وقد سمعنا في الحجرية ،
وجاء في القاموس المحيط في مادة ت و ر ما يلي ، التور ... وإناء يشرب
فيه مذكر .

تاغ (tā'ah) وتاقه (tāku'ah) = طاغ . نافذة .

(ث)

تقلب التاء تاءاً مثل تنتين : اثنتين ، كما تقلب أيضاً سيناً مثل سورج
أسوار = ثور . وتقلب قاءاً في المكلا والشجر مثل فلافه ثلاثة ،
فلافين = ثلاثين ، قوم ثوم ، تحدف - تحدث .

سعل (sa'l) ثعلب ، وقد سمعتها في تمر ، ويقولون في صنعاء
سعل (sa'el) .

سور (sa'ur) ج أسوار ('aswār) - ثور وقد سمعتها في تمر والحجرية .

القنى : لون من الشعر الحبشى

محاولة لدراسة أوزانه

للكنوز مراد كامل

القنى (q-ni) فى الحبشية لغة : الغناء من الفعل قَنَى بمعنى غنى - ويقابله فى العربية (قَبِنَه) انثرية. وفى العربية : القينة : المغنية . واصطلاحاً : قطعة من الشعر تنشد قبل خدمة القديس فى تمجيد الله أو مدح القديسين أو شرح للكتاب المقدس أو التنبؤ بواقعة من سيرة أحد القديسين . وقد يشار فيها إلى الظروف المعاصرة بالتورية أو التلميح : وقد يكون خفياً حيناً وظاهراً حيناً آخر . وبقرض : القنى ه أيضاً على نمط الشعر الدينى فى مدح الرؤوس أو الملوك وكذلك فى الهجاء . وينشد ه القنى ه مصحوباً على الأغلب بآلة موسيقية من الآلات المستعمدة فى الكنيسة . وله أصول فى ذلك .

والقنى من ناحية الشكل يلتزم القافية . ويميز الأحباش ثلاثة عشر نوعاً تلقى يراعون فى تقسيمها عدد الأبيات واللحن والتوقيع على الآلة الموسيقية والغرض الدينى الذى ينشد من أجله ومواعيد إنشاده وكذلك الوزن . .
أما عدد الأبيات والغرض الدينى ومواعيد الانشاد فنذكرها عند الكلام على كل نوع منها .

وأما الألحان المعروفة فى الكنيسة الحبشية فهى ثلاثة : الجعز والعزل والأرارى . ويعتقد الأحباش أن القديس يارد قد جاء بهذه الألحان من الجنة . وهو قديس عاش فى الحبشة حوالى منتصف القرن السادس الميلادى فى عهد الملك « جبر مسقل » وتحفل الكنيسة الحبشية بذكره فى اليوم الحادى عشر من شهر جنبوت (مايو) . وقد جاء فى سيرته : « وفى هذه الأيام لم يكن القنى

ينشد على لحن معين بل كان هماً . ولما أراد الله أن يقيم له ذكرى أرسل إليه ثلاثة طيور من جنات عدن كلمته بلسان الناس وأخذته معها إلى اورشليم السماوية فتعلم هناك ألحان القسبين السامريين الأربعة والعشرين . ولما عاد الى حاله الأولى دخل كنيسة أفسس في الساعة الثالثة وصاح يذبح صوته : هلوليا للآب ، هلوليا للابن ، هلوليا للروح القدس ووضع طرائق الغناء لكل أوقات السنة : للصيف والشتاء والربيع والخريف ثم لأعياد الملائكة والأنبياء والشهداء والعالمين وأيامهم على ثلاثة ألحان (زيماء) هي الجعز والعزل والارارى . ولا يمكن أن يفوق صوت إنسان أو طير أو حيوان ألحانه الثلاثة . ويعتقد الأحباش أيضاً أن هذه الألحان الثلاثة هي رمز للآب والابن والروح القدس .

ونجد الرسام الحبشي بتخيل القديس « يارد » واقفاً في الجنة مواجهاً للطيور الثلاثة التي رافقته إلى هناك وفي يده البسترم ، وهي المصايل في الحبشية . ونرى هذه الصورة في مخطوطة كتاب « الديجواء » وهو كنز الألحان الحبشية الذي يمزون تأليفه الى القديس يارد . وقد استطعت أن أحصل عليها من دير قريب من أديس أبابا . وهذه المخطوطة محفوظة الآن بمكتبة جامعة فزاد الأول تحت رقم ٢٦٢٢٩

وأما التوقيع فله طرائق أربع :

(١) القوم ، وهو أبسط الطرائق وأقصرها . ويحافظون فيه على وحدة تقسيم الزمن (وهو الايقاع) بالعصا الطويلة التي يسمونها « مقواميا » ويحملها أهل الدين من غير القسبين (الدبتر) في الصلاة .

(٢) زماني ، وهو توقيع أطول من الأول . ويحافظ فيه على الايقاع بالمقواميا أيضاً .

(٣) تمرّجيد ، ويقوم هذا النغم باستعمال الطبل الكبير الذي يسمونه « كبرو » والبسترم ، المسمى بالحبشية صنابل ، للمحافظة على الايقاع .

(٤) صمعت ، ويكون بالتصنيق إلى جانب الطبل والبسترم ، للمحافظة على الايقاع .

وأما الوزن في القنن فقد أنكره المستشرقون . قال « ليتان » في كتابه « تاريخ الأدب الحبشي » : « والقنن مقفى ويتفاوت البيت فيه طولا وقصراً . ويتوازن هذا التفاوت في الانشاد بأن تقفى الأبيات الطويلة بسرعة والقصيرة ببطء . فيتمدد النغم على مقطع واحد^(١) » . وقال « مورينو » في كتابه « مجموعة القنن » : « إن الأبيات تتفاوت في الطول فلبس لها وزن يقوم على الكم وعدد المقاطع^(٢) » . ويقول « كونتى روسيني » في كتابه « مبادئ قواعد اللغة الحبشية » : « إن الشعر الحبشى لا يعرف الكم في المقاضع أو الأوزان التى يقاس بها الشعر اللاتينى واليونانى : كما أنه لا يعرف عدد المقاطع والضغط التى يتطلبها تناسق الشعر الحديث فى أوربا . وإن طول الأبيات يتوقف على مزاج الشاعر . . . والشعر الحبشى قوامه القافية ، أو بتعبير أخرس انتهى للأبيات^(٣) » .

على أن نرى القنن يشعر بأوزان ومقاييس قسمة اليها النظم ، بها يتبين الشعر الصحيح ويفرق بين هذه الأنواع المختلفة . وربما كانت المقاييس التى اتخذها هذا الشعر والتي لا تطابق ما نعهده فى الشعر الأوروبى — قديمه وحديثه — أو مانعهده من الأوزان العربية سبباً فى انكار المستشرقين لها . وسنبين فى عرضنا لأنواع القنن المعروفة فى الحبشية سبب تسمية كل منه . وخصائصه وأحكامه . والمواضع التى ينشد فيها ، ونوع اللحن والتوقيع . واننا إذ نحاول أن نعرض ما أمكننا أن نلاحظه فى أوزانه ، لا ندعى أننا

(١) E. Littmann, Geschichte der äthiopischen Literatur, in Geschichte der christlichen Literaturen des Orients, Leipzig 1907, p. 229 "Sie sind gereimt, aber die zeilen sind von verschiedener Länge, eine Verschiedenheit, die beim gesange dadurch ausgeglichen wird, dass man längere zeilen rasch, kürzere langsamer singt und mehrere Töne auf eine Silbe rechnet".

(٢) Martino Mario Morena, Raccolta di genē, Roma 1936, p. IX "La lunghezza del verso è molto variabile: non si ha una metrica basata sulla quantità e sul numero delle sillabe".

(٣) C.C. Rossini, Grammatica Elementare della Lingua Etiopica, Roma 1941, (٢) p' 161 "La poesia etiopica non conosce né la quantità della sillaba e i piedi, quali regolano la poesia latina e la greca, né il numero delle sillabe e gli accenti cui la moderna poesia d'Europa chiede la sua armonia. La lunghezza dei versi è a piacere dell'autore..... La poesia etiopica si fonda sulla rima, o, meglio, sull'assonanza finale dei singoli versi".

قد حصرناها حصراً، بل هي محاولة أولى في دراسة أوزان القنى ومقاييسه
قد تصل بنا الى وضع قواعد ثابتة في علم العروض الحبشى .

١ - جاني قانا (rubā'ē qanā) أى اجتماع قانا . وهو اجتماع قانا الجليل
(إنجيل يوحنا الاصحاح الثاني) . ولا يعرف سبب هذه التسمية ، ويفسرها
رجال الدين من الأحباش بأن هذا النوع ينشده التلاميذ وهم يحيطون بمعلمهم
في الكنيسة على صورة الحوارين ملتفين بالمسيح في عرس قانا الجليل ، وينشد
هذا النوع على توقيع الزماني ، أى باستعمال المقواميا ، وذلك خاص بيومى
الأربعاء والجمعة العاديين بعد المزمور الثالث والستين (فوجلانا ٩٢) « يا الله
أنت إلهي ، إليك أبكر » في صلاة باكر . وينشد على لحن الجز
أو على لحن العزل .

ويتكون من بيتين يلتزمان قافية واحدة . مثال ذلك : في البشارة : لحن العزل .

nēluu ta'awqā lanegus / 'egzi'abehēr meš'artu

qāla 'awadi gnbre'ēl / 'esma tasam 'ā 'emītentu

إنه أصبح من المحقق مجيء الملك الاله .

لأن صوت البشير جبرائيل سمع منذ البدء .

ويمكن تقسيم أوزان هذا النوع الى ثلاثة أضرب

(١) ضرب يتساوى فيه عدد مقاطع البيتين وفاصل واحد يشطر البيت

شطرين . مثال ذلك :

٩/٩ ٧/٧ ٨/٨ IV
٩/٩ XXIV ٧/٧ XI ٨/٨

(١١) الأرقام الرومانية من مجموعة القنى لموريني Moreno Raccolta di qana, Roma 1933
والأرقام العربية بين القوسين من كتاب قواعد اللغة الحبشية لؤثانه أنى يعقوب جبر ايسوس
طبع بأمرًا بمطبعة الترسيكن سنة ١٩٢٠ م في الرحلة (١٩٢٨ م) .

وحرف (اش) اشارة الى M. Chaine, Grammaire éthiopienne, Beyroux 1938 .

وحرف (م) من كتاب قواعد اللغة الالهربية لمرشى هزن أديس أبابا سنة ١٩٣٥
(١٩٤٣ م) .

(٢) ضرب يتساوى فيه عدد مقاطع الأجزاء المتعاقبة في البيتين مع فاصل أو فاصلين ، مثال ذلك :

$$(١) \quad I \text{ و } IX \quad \overset{1}{\underset{1}{\text{I}}} \quad \overset{9}{\underset{9}{\text{IX}}} \quad \text{و} \quad VI \quad \overset{6}{\underset{6}{\text{VI}}} \quad \text{و} \quad XVII \quad \overset{17}{\underset{17}{\text{XVII}}} \quad \text{و} \quad VII \quad \overset{7}{\underset{7}{\text{VII}}}$$

$$XII \text{ و } XXVI \text{ و } (٢١٩) \quad \overset{219}{\underset{219}{\text{XXVI}}} \quad \text{و} \quad XV \quad \overset{15}{\underset{15}{\text{XV}}} \quad \text{و} \quad XIX \quad \overset{19}{\underset{19}{\text{XIX}}}$$

$$(ب) \quad III \quad \overset{3}{\underset{3}{\text{III}}} \quad \text{و} \quad XXVIII \quad \overset{28}{\underset{28}{\text{XXVIII}}} \quad \text{و} \quad X \quad \overset{10}{\underset{10}{\text{X}}} \quad \text{و} \quad XX \quad \overset{20}{\underset{20}{\text{XX}}}$$

(٣) ضرب يتكون فيه أحد البيتين من فاصلين والآخر من ثلاثة فواصل ويتساوى فيهما أجزاء الأخران . مثال ذلك :

$$\overset{16}{\underset{16}{\text{XVI}}} \quad \overset{14}{\underset{14}{\text{XIV}}} \quad \overset{13}{\underset{13}{\text{XIII}}} \quad \overset{8}{\underset{8}{\text{VIII}}} \quad \text{و} \quad \overset{17}{\underset{17}{\text{XVII}}} \quad \overset{15}{\underset{15}{\text{XV}}} \quad \overset{12}{\underset{12}{\text{XII}}} \quad \overset{7}{\underset{7}{\text{VII}}} \quad \text{و} \quad \overset{18}{\underset{18}{\text{XVIII}}} \quad \overset{16}{\underset{16}{\text{XVI}}} \quad \overset{14}{\underset{14}{\text{XIV}}} \quad \overset{8}{\underset{8}{\text{VIII}}} \quad \text{و} \quad \overset{19}{\underset{19}{\text{XIX}}} \quad \overset{17}{\underset{17}{\text{XVII}}} \quad \overset{15}{\underset{15}{\text{XV}}} \quad \overset{9}{\underset{9}{\text{IX}}} \quad \text{و} \quad \overset{20}{\underset{20}{\text{XX}}} \quad \overset{18}{\underset{18}{\text{XVIII}}} \quad \overset{16}{\underset{16}{\text{XVI}}} \quad \overset{10}{\underset{10}{\text{X}}}$$

$$\text{و} \quad \overset{21}{\underset{21}{\text{XXI}}} \quad \overset{19}{\underset{19}{\text{XIX}}} \quad \overset{17}{\underset{17}{\text{XVII}}} \quad \text{و} \quad \overset{22}{\underset{22}{\text{XXII}}} \quad \overset{20}{\underset{20}{\text{XX}}} \quad \overset{18}{\underset{18}{\text{XVIII}}} \quad \text{و} \quad \overset{23}{\underset{23}{\text{XXIII}}} \quad \overset{21}{\underset{21}{\text{XXI}}} \quad \overset{19}{\underset{19}{\text{XIX}}} \quad \overset{17}{\underset{17}{\text{XVII}}}$$

$$(٣) \quad \overset{24}{\underset{24}{\text{XXIV}}} \quad \overset{22}{\underset{22}{\text{XXII}}} \quad \overset{20}{\underset{20}{\text{XX}}} \quad \overset{18}{\underset{18}{\text{XVIII}}} \quad \text{و} \quad \overset{25}{\underset{25}{\text{XXV}}} \quad \overset{23}{\underset{23}{\text{XXIII}}} \quad \overset{21}{\underset{21}{\text{XXI}}} \quad \overset{19}{\underset{19}{\text{XIX}}} \quad \text{و} \quad \overset{26}{\underset{26}{\text{XXVI}}} \quad \overset{24}{\underset{24}{\text{XXIV}}} \quad \overset{22}{\underset{22}{\text{XXII}}} \quad \overset{20}{\underset{20}{\text{XX}}}$$

ويلاحظ في هذا النوع الميل الى المحسنات ، كأن يجعل الخاطئ عدد مقاطع كل كلمة في البيت الثاني مثل نظيرها في البيت الأول .

٢ — ز أملاكى (za'amalakīn) حيث كذلك من أول كلمة في المزمور الثالث والستين (فولجانا ٦٢) : «أملاكى» أى إلهى . ومعنى ز أملاكى الذى يتعلق بمزمور أملاكى ، وينشد عقب قراءة هذا المزمور في صلاة باكر من أيام الاثنين والثلاثاء واغبريس العادية (قرن جبائى قانا) وينشد على حن العزل فقط وتوقيع الزمامى .

وهو ثلاثة أبيات تتلزم قافية واحدة . مثال ذلك :

Elyas / hafra haaw'o mot šeyume
mot šeyuma/medromu la'abel was'eme
'iye'e 'em ment 'akonn / za'embala šegū te 'umc

الياس خجل من دعوته للموت السيد .

للموت سيد أرض هايل وسام .

لا طعم لشيء بغير اللحم الشهى .

أى إن الياس خجل عندما دعا الموت سيد العالم ليقدم جسده له كما يخجل
الإنسان إذا دعا سيداً كبيراً ولا يقدم له خفاً شيئاً .

أما أوزانه فعلى ثلاثة أضرب :

(١) ضرب يتساوى فيه عدد المقاطع المقابلة في الآيات الثلاثة ، وفي كل
بيت فاصل واحد وهذا قليل ، مثل :

١٠/٣
١٠/٣ XXX
١٠/٣

(٢) ضرب يحتوى البيت فيه على فاصل أو فاصلين ويتساوى عدد
المقاطع في الجزء الأخير من كل بيت ، مثل :

١/٨	٤/٥/٦	٩/٦	٦/٥/٥
٤/٨ (٢)	٥/٦ (١)	٩/٩ XXXVI	٦/٥ XXXIII
٤/٨	٦/٥/٦	٩/٦/٩	٥/٥/٥
		٥/٥/٦	٦/٦
		٥/٦ XXXIX	٥/٥/٦ XXXVIII
		٥/٦/٦	٥/٥/٦

(٣) ضرب يتساوى فيه عدد مقاطع الجزء الأخير من كل بيت ويراعى
فيه ازدياد المقاطع في الأجزاء الأولى تصاعداً أو تنازلاً :

٢/٩/٦	٦/٥	٢/٩
٤/٦/٦ XLI	٩/٥ XXXVII	٤/٩ XXXI
٦/٨/٦	١٢/٥	٨/٩
		٨/٩
		٦/٩ XXXV
		٤/٩

لتصاعد مثل XXXI وXXXV والتنازل مثل XXXVII وXXXV .

٣ — ميزخو (mibazhu) ، ما أكثر ،، سمي بذلك من أول المزمور الثالث
 « إجزئو ميزخو إلا يشاقبوني ، يارب ما أكثر الذين يضاقبوني . وبشد
 في صلاة بأكبر في أيام الآحاد بعد هذا المزمور على حن العزل بتوقيع الزمامي .
 وهو ثلاثة آيات تلتزم قافية واحدة ، مثال ذلك :

inawu'la keraint wald / la'ardā 'ibu/'azre't'eindehra / tanse'af
 yebēllōmu

eska helqata / naṭb 'ālam / 'ebēlln / neselēkemu

wa'enza tātamqu / hulu basema / šellāsē 'awrāh / bare'sa /
 medr qadimu

فصل الشتاء (الابن = المسيح) عند ما يظهر يقول للبذور (لتلاميذه) :
 الى نهاية النقطة (العالم) أكون معكم .

ولما تغطسوا (أى تعمدوا) قولوا أولا على رأس الارض باسم الأشهر
 الثلاثة (أى الثالث) .

والمنى أن المسيح لما قام من بين الأموات وعد تلاميذه بأن يكون معهم
 الى نهاية العالم : وكذلك فصل الأمطار — وهو الشتاء — يعقب موسم الجفاف
 وبعد البذور بأن يتعمدها . وكما علم المسيح تلاميذه بأن يعمدوا الناس بذكر
 اسم الثالث على رؤسهم ، وهذا يعطيهم الحياة الأبدية ، كذلك فصل الأمطار
 يبشر البذور عند ما تخرج رؤوسها من الأرض بثلاثة أشهر تعطيها الحياة .

وأوزان هذا النوع على ضربين :

(١) بيتان طويلان هما الأول والثالث يتفقان في عدد المقاطع والقواصل ،
 والثاني مجزوء يتفق معهما في عدد مقاطع الجزئين الأخيرين ، وهو أقصر
 من البيتين الأول ، والثالث بقااصل واحد ، مثل :

١/٩/٩	١/٥/٥/٣/٤	٥/٧/٣/٧
٩/٩ (٢)	٥/٣/٣/٤ XLV	٥/٣ ٧ XLIV
١/٩/٩	١/٥/٥/٣/٤	٥/٧/٣/٧

(٢) يتان قصيران هما الأول والثاني يتفقان في عدد المقاطع والفواصل
والثالث أطول منهما بفواصل ، وهذا الضرب نادر ، مثل :

١, ٦, ٨
١, ٦, ٨ (١)
٦, ٤, ٦, ٨

٤ - وازيمبا (wāzēmā)، يند في أيام الأعياد في صلاة الساعة الثالثة
بعد المزمور ثلاث والعشرين وفي صلاة السادسة بعد المزمور ٩٢ وفي صلاة
التاسعة بعد المزمورين ٩٦ و ٩٨ وفي صلاة النوم بعد المزمور ١٤٠ وهي على لحن
الأراري دائما وتوقع على الطبل (كبرو) والبيترم (الصناصل) وبالتصنيق
(صفت) . والوازيما قطعة من خمسة أبيات تلزم قافية واحدة ، مثال ذلك :

(gabre'ēl kālīna rāniā 'ama / westa inaḡdas bo'a kabaro /
bešerat šawiro

tamaštat dengela galilā / zabati 'a'mero

wa'ama ka'ezu sem'at deinša / gabre'ēl kabaro

dangasat 'emqālu / wase 'nat tanāgro

'ema bo'a balebbā 'ankero

لما دخل جبرئيل الكاهن الأعلى وسط المقدس يحمل طبل البشارة .

ارتفعت العذراء الجليلية انهووة بالمعرفة .

ولما سمعت بالأذن صوت جبرئيل (الطبل) .

خافت من قوته ولم تقو على الكلام .

وقد دخل الحجب في قلبها .

والنغني أن دخول الملاك جبرئيل في بيت العذراء مريم يحمل اليها البشارة

بشبه دخول القسبي في الكنيسة بقرع الطبل ، وإن الأثر الذي تركه

هذه البشارة على العذراء مثل الأثر الذي تركه الموسيقى الكنسية في الشعب .

ويلاحظ في وزن هذه الأبيات أن عدد مقاطعها هو :

٩/٩/٦
٩/٦
٩/٦
٦/٦
٦/٦
١٠
٣/٦ ٦/٣/٦
٣/٦/٦
٣/٦/٦
٣/٣/٦
٤/٦

ويمكن تجزئة الأبيات الى .

ووزن الوازيما يمتاز بأن البيت الأول هو أطول الأبيات، وبه ثلاثة أو أربعة فواصل والبيت الأخير أقصرها. وعدد مقاطعه إما تسعة وإما عشرة. وقد اتخذنا هذا أساساً للتقسيم :

(١) ما كان البيت الأخير فيه على تسعة مقاطع ويتساوى فيه عدد مقاطع الجزء الأخير في كل من الأبيات الأربعة الأولى ، مثال ذلك :

LXXII	LXX	LXVIII
٩/٦/٦	٦/٨/٨/٣	٦/٩/٩
٩/٦	٤/٨/٣	٦/٩
٩/٦	٤/٨/٣	٩/٩
٩/٦	٢/٨/٣	٣/٩
٩	٩	٩

(٢) ما كان البيت الأخير فيه على عشرة مقاطع، ويتساوى فيه عدد مقاطع الجزء الأخير في كل من الأبيات الأربعة الأولى ، مثال ذلك :

LXXI	LXIX	LXVI	LXV
٩/٩/٦	٦/٦/٦/٦	٦/٦/٧/٦	٦/٦/٦
٩/٦	٩/٦	٧/٦	٦/٩
٩/٦	٦/٦/٦	٧/٦	٦/٩
٦/٦	٦/٦	٧/٦	٦/٩
١٠	١٠	١٠	١٠

(٤)	(٣)	(١)
٦/٩/٩	٨/٨/٦	٦/٦/٤/٦
٦/٩	٨/٦	٦/٦
٦/٩	٨/٦	٨/٦
٦/٩	٨/٦	٨/٦
١٠	١٠	١٠

ويلاحظ في هذا النوع أن الأبيات الثاني والثالث والرابع قد تتساوى في عدد المقاطع ، أو يتساوى منها اثنان فقط ، وقد لا يلتفت ناظمها إلى ذلك .

٥ - أطر وازيما (aṭṣer wūzēmā) أي الوازيما القصيرة، وهي تنشد في أيام الصوم الكبير بعد المزمور ٤٤ (فوجأتاه) : « فاض قلبي بكلام صالح » في صلاة الساعة الثالثة على لحن الأرازي وتوقيع الزماي .

وهو يتان يلتزمان قافية واحدة ، مثال ذلك :

neqnet 'ēfuda meṣḥenā ḡanona kuellena
meṣ'ata neguṣ šom 'anīṭāna ḥebura konn

فلتربط رداء الظهارة فهو قانون الجميع .

خرج الملك (الصوم) فكم سيمكت بيننا .

وأوزانه طويلة يتساوى فيها عدد مقاطع البيتين أو يزيد أحدهما على الآخر

بفاصل واحد ، مثال ذلك :

(٢)	(١)
١٥	١٤
٣/١٥	١٤

٦ - شلاسى (šellāṣē) أى الثالث ، سمي بذلك لأنه ينشد بعد تسبيحة الثلاثة الفتية (قارن دانيال الاصحاح الثالث) وهي الهوس الثالث من صلاة بكر المعروف في الكنيسة القبطية ، ويبدأ : « مبارك أنت أيها الرب إله آبائنا ... » وهي رمز للثالث المقدس ، وكذلك ينشد الشلاسى في صلاة بكر بعد المزمور ١١٢ « سبحوا يا عبيد الرب » وفي الأسبوع السابع من الصوم الكبير . وهو على لحن العزل وتوقيع مرجد ، أى بالآلات الموسيقية .

وقوامه ستة أبيات تلازمها قافية واحدة ، مثال ذلك :

'ammanu'el lesāna 'eḡ' enta / bāšegā sub' astar'aya // lašegā
'iyob dengel ḥawaṣā / babēta yusūf dawḫā
waḥadara bāti / 'anṣiḥo šegūbā
pilaṭosni maṭbāḥt 'emgāṣa / herodes zafarḫā
mota wald yohannes / bagizē fatchā
'aḥyawa re'so la'rebbānehā
wabadam taḥṣeba sobēḫā

عبانويل ، لسان الدودة التي تظهر في جسم الناس .

زارت جسم أيوب (العذراء) في بيت يوسف (مرضه) .

وأقامت فيه لتظهر الجسد .

بيلاطس (السيف) الذى خاف من هيرودس .
لما حكم بالموت على الابن (يوحنا) .
ترك باراباس على قيد الحياة .
وعندئذ تخضب بالدم .

والغنى أن الدودة عشت في جند أيوب المريض ، كذلك عمانوئيل الله
الذى تجسد بصورة الابن حل في جسد العذراء مريم في بيت يوسف النجار
وأقام فيه ليظهره كما تطهر أيوب من مرضه ، وكما حكم بيلاطس بالموت
على المسيح وأطلق باراباس فكذلك سيف هيرودس أطاع سيده وقطع رأس
يوحنا المعمدان ، وكما غسل بيلاطس يده من دم المسيح بعد ما تخضب كذلك
السيف الذى قطع به رأس يوحنا تخضب بالدم ثم خرج منه .

ونلاحظ في أوزان الثلاثي أن عدد مقاطع البيت الأخير عشرة دائماً .
أما البيت الأول فهو أطول الأبيات ، ويتكون إما من ثلاثة فواصل فأكثر ،
وإما من أربعة فواصل بينها نوع من التوازن ، وبذلك يمكن أن نقسمه
الى ضربين :

(١) ما كان البيت الأول فيه على ثلاثة فواصل أو أكثر ، مثال ذلك :

(٨)	(١)	LXXV	LXXIV
١٢ ١٢ ٩	١٠/١٢/١٢	٩/٦/٦	٤/٤/٤
١٠	٦/٦	٦/٦	٦/٦
١٨	٦/٦/٩	٦/٦	٦/٦
١٠	١٠	٦/٦	٦
٦/٦	٦/٩	١٠	١٠
١٠	١٠	١٠	١٠

(٦)	(٥)	(٢)
٥/٥/٥/٥/٥/٦	٦/٦/٦/٦/٩	٦/٦/٦/٦/٢٠
٥/٦	٩/٦	٦/٦
٥/٦/٩	٩/٦	١٨
٦/٦	٩	٩
٨/٦	٦/٩	٦/٦
١٠	١٠	١٠

(٢) ما كان البيت الأول فيه على أربعة فواصل فيتساوى عدد مقاطع كل فاصلين أو يتساوى عدد مقاطع الفاصلين الأول والثالث والفاصلين الثاني والرابع ، مثال ذلك :

(١)	LXXXIII	LXXX	LXXVI (١)
١٠/١٠//٨/٨	١٠/١٠//٦/٦	١٠/١٠//٨/٨	٦/٦/٥/٥
٥/٦	٦/٦	٦/٦	٦/٦
١٠/٦	٦/٦	٦/٦	٦/٦/٥
١٠	٥/٧	١٠	١٠
٨/٦	٥/٧	٨/٦	١٠
١٠	١٠	١٠/١٠ (وهذا قاصر)	

LXXXVI	LXXXIV	LXXVIII	LXXVII (ب)
١٠/٦//١٠/٦	١٠/٥//١٠/٥	٨/١٠//٨/١٠	٨/٩//٨/٩
٦/٦	٩/٦	٩/٦	٩/٦
٩/٩	٩/٦	٩/٦	٦/٨
١٢	٩	٩	١٠
١٠	٩/٦	٦/٦	٦/٨
١٠	١٠	١٠	١٠

CXVII	CXVI	وكذلك	LXXIX
٥/٩/٥//٥/٩/٥	٥/٥/٥/٥/٥/٥		٩/٩//٩/٩
٦/٦	٩/٦		٩/٦
٨/٨	٦/٩		٦/٦/٩
١٠	٥/٥		٩
٤/٨	٥/٥		٦/٩
١٠	١٠		١٠

٧ - زاييزى (zayezē) أى الذى يخلق بالآن . سمي كذلك لأنه ينشد بعد صلاة سمعان في تسيحة الفجر (لوقا ٢ : ٢٩) : « الآن تطلق عبدك ياسيد سلام ... » في الأيام العادية ، لحنها الجز وتوقع بالآلات الموسيقية . وهو حجة آيات تلازمها قافية واحدة ، ويتكرر البيت الرابع بعد الخامس ، مثال ذلك :

O dengel meskāya kuellu / ħaba mazakker waldeki / 'enta
'jiverasse' kuello

'azakkari šāhlo / wa'ako tahaguelo

'emmasa waldeki / laṣab' itašāhlo

meslēhu yetwāqas / 'iyotkahalo

'amṭāna kāle' negus / balā 'lēhu' ihalo

meslēhu yetwāqas / 'iyetkahalo

أيتها العذراء أنت كل ملجئى عند محكمة ابنتك الذى لابنى شيئاً .

اذكرى الرحمة دون الهلاك .

فان ابنك لن يرحم الناس .

ولا يمكن الناس أن يعارضوه .

فليس هناك ملك أعلى منه .

ولا يمكن الناس أن يعارضوه .

ويلاحظ في وزنه أن البيت الأول هو أطول الأبيات وينقسم إلى ثلاثة أجزاء يتساوى فيها عدد المقاطع ، وقد يختلف عدد مقاطع الجزء الثانى من عدد مقاطع الجزئين الآخرين . وكذلك يلاحظ تساوى عدد مقاطع الجزء الأخير في كل من البيت الثانى والثالث ، وتساوى عدد مقاطع جزئى البيت الخامس ، مثال ذلك :

(١)

٩/ ٧/ ٩
١٢/١٠
٩/١٠
٤/ ٦ ×
٨/ ٨
٤/ ٦ ×

XLV III و (٢)

٨/٨/٨
٦/٧
٦/٧
٦/٥ ×
٧/٧
٦/٥ ×

٨ - شاهلك (šableka) ومعناه رحمتك . سمي بذلك من أول المزمور

الخمين (فولجاتا ٥١) : « ارحمنى يا الله حسب عظيم رحمتك » . وهو ينشد بعد هذا المزمور في الأيام العادية وفي أيام الصوم الكبير ، ولحنه الجعز ويوقع بالزمامى .

وهو ثلاثة آيات تلزم قافية واحدة ، مثال ذلك :

ḥaṣarā / labāḥer / ba'anāqese

wayebē / yohannes / negnda / nagāzē 'abyāse

baṣḥi 'eska zeyn / wa 'itet 'ādawi / wasanā lageḥse

لقد حصر البحر بالأيواب .

ملك الملوك الخليف يوحنا ثم قال :

يمكن أن تصل إلى هنا ولا تسمى حدود مصر .

نظمت هذه القطعة في عصر الملك يوحنا حين أوقف الجيش المصري في جندبت سنة ١٨٧٥ وجورا سنة ١٨٧٦ وسموه بالخليف ، لأنه كان حليفاً للملك منليك ملك شوا ، وللملك تكللا هيانوت ملك جوجام .

وفكرة حصر البحر مقتبسة من ذكاء كصولوجية عيد الفطاس ١١ شهر طبر (طوبة) وفيها « البحر رأى قهر ، والأردن رجع إلى الخلف ، ملك أيها البحر لقد هربت ، اثبت لك تبارك . هو ذا المياه قد رأت الخالق الجابل خافت وأدركها الاضطراب والحيرة » .

والملاحظ في أوزان هذا النوع أن البيت الأول فيه أقصر الأبيات ويتكون من ثلاثة أجزاء ، والبيت الأخير أطولها ويتكون من ثلاثة أجزاء أو أكثر . كما يلاحظ فيه أيضا تقارب الفواصل وتناسق الأجزاء المختلفة في البيت الواحد أو في الأبيات الثلاثة ، مثال ذلك :

(٢)	(١)	XXXVII	XXXIV
٣/٣/٥	٣/٣/٥	٣/٣/٥	٣/٥/٣
٦/٦/٥	٦/٦/٥	٣/٣/٣/٥	٣/٥/٥/٣
٧/٥/٥/٧	٥/٥/٥/٥	٦/٦/٦	٣/٣/٥/٥/٣

- ٩ - مؤدس (manaddes) أي مديحة ، وهي تشد مع تسبيحة الأحد وبعد المزموز الثاني والأربعين (قولها ٣٤) : « أقص لي يا رب . . . » وبعد المزموز السادس والأربعين (قولها ٤٧) : « يا جميع الأمم خضعوا بالأيدي . . . »

في صلاة الساعة الثالثة . وينشد على لحن الجعر بتوقيع الزماي ما عدا البيت الأخير فيوقع بالطبل والسيترم . وهذا النوع كثيراً ما ينظم في مدح أصحاب السلطان .

وهو تسعة أبيات أو ثمانية تلتزم قافية واحدة .

والمودس أكثر أنواع القنن وضوحاً في كيفية نظمها ، فالأبيات الثلاثة الأولى تشمل فكرة الناظم الرئيسية . ويسمون البيت الثالث مدردريا ، أي المتجمع أو المتراس . والبيتان الرابع والخامس يشتملان على فكرة متممة للفكرة الواردة في الأبيات الثلاثة الأولى . ويسمى البيت الرابع بواهي ، أي أصلح أو منحصر ؛ لأنه قد يسقط من الوزن فتصبح المودس ثمانية أبيات عوضاً عن تسعة وتكون الفكرة المتممة في هذه الحالة قاصرة على البيت الخامس . ويلاحظ أن المودس هو النوع الوحيد بين أنواع القنن الذي يمكن حذف بيت من أبياته في الوزن .

أما البيت السادس فإنه يحتوي على فكرة جديدة. بذلك يبدأ البيت عادة بأداة استئناف أو استثناء ، مثل : أما ، أو : لكن ، أو : إلا .

مثال ذلك : في زوال العالم .

sewa seḡc̣ rudā'ālam 'enta / tenaggefi watuḥallefi / qeḡbata
'ar'ayā / ṣelālor waḥelme
'emua 'aḥadu / 'aḥuka 'amṭāna / yewase'a yome
lafē burākē / walaḥū margame
wamenta ye'ēdine
zamaunnaki / waḥore maugala / 'usḡṭeṣ gadame
'aunhi 'arunāwi 'enza / kreṣṭyunnāwi basme
lalaṣebūḥu / baḥuṭi'ut 'enza / ḡen'ā ḥayleya 'adakme
zunaneyā kuello faṣaunku / 'enbula ṣalot waṣonie
ma 'altā banuḥlu / walēlita banewāme

أيها الوردة الجميلة التي تعطف وتذبل في طرفة عين مثل الظل والحلم ،
أيها العالم .

بينما يتبقى اليوم من فلك الواحد .

منه البركة ومنه العنة .

فما أسعد .

من أنكرك وذهب إلى بركة شياه (أى أديرة وادى التطرون)

أما أنا فاني كافر ولكنى ميسجى بالاسم .

أنك قوتي كل صباح بالخطيئة .

قضيت كل عمرى دون صلاة وصوم .

أكل بالتهار ونوم بالليل .

أما وزن هذا النوع فمراعى فيه أن يكون البيت الأول أطول الأبيات والبيت الرابع أقصرها ، إذا كان الوزن تسعة أبيات ، وبذلك يمكن أن تقسمه إلى ضربين :

(١) ضرب قوامه تسعة أبيات يتراوح عدد مقاطع البيت الأول فيه بين ٢٢ و ٣٠ وبه ثلاثة أو أربعة قواصل ، ويتراوح عدد مقاطع البيت الرابع فيه بين ٦ و ١٠ . ويتساوى في الأبيات الثلاثة الأولى على الأقل عدد مقاطع الجزء الأخير في كل منها ، وقد يتساوى عدد مقاطع الجزء الأخير في كل الأبيات ، مثال ذلك :

XCII	XCI	LXXXIX	LXXXVIII
٧/٦/٧/٧/٦/٦	٥/١٠/٨	٩/٩/٦/٦	٦/٦/٦/٦
٧/٦/٦	٥/٨	٥/٦/٦	٦/٦/٦
٤/٦/٦	٥/٨	٥/٦	٦/٥/٥/٦
٣/٦	٥/٨	٦	٨
٦/٦/٦	٨/٨	٥/٦/٦	٨/٨
٤/٦/٦	٨/٨	٩/٦	٨/٨
٩/٦	٤/٨	٥/٦/٨	٦/٦/٨
٦/٦/٦	٨/٨	٩/٨	٦/٩
١٢/٦	٦/٦/٨	٦/٨	٦/٩

(١٠)	(٢)	CV	XCVI
١٠/١٠/١٠	٨/٨/٨	١٠/١٠/٦	٦/٩/٩
٧/١٠	٨/٨	٦/٦	٩/٩
٧/١٠	٦/٨	١٠/١٠/٦	٢/٩
١٠	٨	٤/٦	٨
٨/٨	٨/٨	٨/٨	٥/٥/٨
٨/٨	٨/٨	٨/٨	٨/٨
٨/٨	٧/٧	١٠/١٠	٢/٧/٨
٨/٨	٥/٥/٨	٧/١٠	٧/٨
٨/٨	٥/٨	٧/١٠	٨/٨

(٢) ضرب قوامه ثمانية أبيات وحكمه حكم الضرب الأول فيما عدا
البيت الرابع لأنه حذف من الوزن ، مثال ذلك :

(٣)	CVIII	XCIX	LXXX
٥/١٠/١٠	٩/٩/٦	٩/٦/٦/٩	٨/٨/٩
٦/١٠	٧/٦	٣/٥/٩	٧/٩
١٠/١٠	٩/٦/٦	٥/٩	٦/٩/٩
٢ ٥/٥/١٠	٧/٦/٧/٦	٩/٩/٩	٤/٩/٩
٥/١٠	٤/٦/٦	٩/٩	٨/٨
٨/٩	٤/٦/٦	٩/٦	٨/٨
٨/٩	٦/٨/٥	٣/٩/٦	٥/٨
٩/٩	٦/٨/٥	٣/٩/٦	١٠/٨

١٠ - أطر مودس (aṣṣer mawaddes) أى المودس القصيرة .
وينشد هذا النوع بعد المزمور ٤٦ (فوحنا ٤٧) في صلاة الساعة الثالثة .
لكنه الجوز بتوقيع الزماني .

وهو يتألف من ثلاثين بيتاً قافية واحدة ، مثال ذلك :

yesabber / qasta / wayeqatayjet / waltā

takla / giyorgis habzun / sotā

بفضع القوس وبكسر السلاج .

تكللا جيورجيس بصغوف كثيرة .

أما وزنه فيتساوى فيه عدد المقاطع المتقابلة في اليتين ويريد أحدهما عن الآخر بفواصل واحد مثال ذلك :

(٢)	(١)
٣/٢/٥/٢	٤/٥/٤
٢/٥/٢	٢/٤/٥/٤

١١ - حنصيا (ḥensāḥā) أى بناؤها ، معنى بذلك من أول الصلاة :
« عند بنائها لأورشليم » ، وهى تنشأ فى الأسبوع الأخير من الصوم الكبير
بعد صلاة « تبارك الرب كل أعمال الرب » . وهى على حن الارارى بتوقيع
الزمانى .

وهو يتان تلازمها قافية واحدة ، مثال ذلك :

'esrā 'ēl zamo 'ewo / laṣālā' ihomu / bāḥere
'ako bakuenāt da 'mu / babatre

انتصر الاسرائيليون على أعدائهم — البحر .
لا بالحربة بل بالعصا .

يشير هنا إلى اجتياز الاسرائيليين البحر الأحمر مع موسى النبي .
وأوزانه على ضريين .

(١) ضرب يتساوى فيه عدد المقاطع فى اليتين ، مثال ذلك :

(٢)
٣/١٠
٣/١٠

(٢) ضرب يتساوى فيه عدد مقاطع الأجزاء المتقابلة فى اليتين وزيادة
جزء فى وسط أحد اليتين ، مثال ذلك :

XLIII (١)	XLII
٧/٦/٣	٥/ / ٣
٧/ / ٣	٥/٣/٣

١٢ - كبر يأتى (kebr ye'eti) أى : «كرامة هذا» ، سمي هكذا من آخر المرموز ١٤٩ كبر يأتى : «أى كرامة هذا لجميع أتقيائه» . وتقرأ هذه الآية بعد الانتهاء من إنشاد هذا النوع من القى فى القداس ، ولحنها إما جزم وإما عزل بتوقيع الزمى .

وهو أربعة أبيات تلازمها قافية واحدة مثال ذلك :

'efonuma / mal'ā 'yehudā / westa lebbeka / 'abasā
ba 'ūla / makeley tešit / lašēṭa yosef / šālāsā
'amṭāna / 'ako šere 'āt / šēṭa tenenyā / la 'nāsā
wa 'ako / lemūd šēṭa ṭā 'wā / lazaya 'abyo / 'enseaā

كيف امتلأ الشر فى قلبك يا يهوذا ؟

حتى تبيع بفضة كما بيع يوسف بثلاثين .

فانه ليس من العدل أن تباع السمكة الكبيرة بعموضة .

وليس من المتبع أن يباع الحيوان الكبير بمجل أصغر منه .

ويلاحظ أن ناظم هذا القى اقتبس خطأ أن يوسف بيع بثلاثين فضة عوضاً عن عشرين ، كما ورد فى سفر التكوين الاصحاح ٣٧ آية ٢٨ ، والسبب فى ذلك هو أنه أراد أن يشير الى الثمن الذى باع به يهوذا الاسخريوطى المسيح ، وهو ثلاثين من الفضة كما جاء فى انجيل متى اصحاح ٢٦ آية ١٥ ، وأوزانه على ضربين :

(١) ضرب يتساوى فيه عدد التقاطع والفواصل فى كل الأبيات :

وقد يزداد جزء على أحد الأبيات فتساوى أجزاء البيت ثم يتساوى مجموع عدد المقاطع فى الأبيات الأخرى ، مثال ذلك :

XLVII

٧/٧/ ٧ = ٤/٣/٧/٤/٣
١٧ = ٤/٣/٧/٤/٣
١٧ = ٦/٦/٢/٣
١٧ = ٦/٦/٢/٣

XLVI

٣/٥/٥/٣
٣/٥/٥/٣
٣/٥/٥/٣
٣/٥/٥/٣

(٢) ضرب يتأوى فيه عدد مقاطع وفواصل كل بيتين : قد يكونا الأول والثالث ثم الثاني والرابع أو الأول والرابع ، ثم الثاني والثالث مثال ذلك :

(٢)	(١)	(٣)	(٤)
١٢/٦/٣	٩/٨/٦	٥/١-	٦/٧
٦/٨/٣	٩/٧	٥/٣/ ٥	٧/٧
٦/٨/٣	٩/٧	٥/٣/ ٥	٦/٧
١٢/٦/٣	٩/٨/٦	٥/١-	٧/٧

١٣ - عطان موجر ('erāna mogar) أى وضع البخور ، وهو ينشد في التمداس بعد التناول ، للشكر . وربما سمي بذلك لأنه قاصر على الشكر والمدح .
وخطه إما الجعز وإما العزل ، وتوقيعه المرجد ، أى بالآلات الموسيقية .

وهو إما على سبعة أبيات إذا كان على لحن الجعز ، وإما على أحد عشر بيتاً إذا كان على لحن العزل .

وتسمى الأبيات الثلاثة الأخيرة من القطعة إلى على سبعة أبيات والأبيات
اخيرة الأخيرة من القطعة إلى على أحد عشر بيتاً باسم أسر نجوش (asaru neguš)
أى القاصرة على ؛ الملك لأنها تكون قاصرة على مدح الملك أو شخص جليل .

والقطعة سواء أكانت على سبعة أبيات أم على أحد عشر بيتاً تلازمها
قافية واحدة ، مثال ذلك :

in'aunata kebrā luseyon / dengela / 'iyāqim / waḥannā
baḥtawī / 'ēleyūs / mahsanā

'awradā nabalixāla gizū / mašwā 'ta / šedq zēna

nmla' ekteni / ḥālufā fenā

boznḥā se'nu / ladeugela musū / maṭanā

'essāt nadiḥli / 'akonu / kadnā

raḥanūtīnā / luqatel yetimēmayewā / lahagarena sozanū

'enlaheya 'ahgur kuellon / 'amṭūna yābareh senā

lūḥtu 'ibāṣḥu / westa makānā

menilek dan'el / 'esma yādḥenā

'enigebromu / zabotu . musenā

في عام مجد صهيون ، عذراء يواقيم وحنة .
 الناسك ايليا وهو حضنها .
 أنزل الله وقت الذبيحة ، البشارة .
 وصر الملائكة على الطريق .
 أقل بكثير إذا قبست بعذراء موسى .
 لأن ناراً مشتعلة غطتها .

يسمى الشيوخ قتل بلدنا بسوسة .
 الذي يفوق جماله جمال كل البلاد .
 ولكن لم يتوصلوا إلى مكانه .
 لأن منيليك ، دانيال ، ينقذه .
 من عملهم الذي فيه الهلاك .

والمعنى أن ايليا النبي وقت مجد صهيون أنزل النار المقدسة وقت الذبيحة
 (إشارة إلى سفر الملوك الأول اصحاح ١٨ آية ٣٨) كذلك وقت مجد
 العذراء ابنة يواقيم وحنة خرج المسيح (أى الله) من حضنها بعد البشارة .
 ولم يتوصل الملائكة أن يعرفوا القدر الذي عليه مجد العذراء لأن ناراً مشتعلة
 غطتها فغشيت أبصارهم . وإن شيوخ الحبشة ورؤسائها يوقعون بوطنتنا كما أوقع
 الشيخان بسوسة بذت حلقيا (إشارة إلى تابع سفر دانيال وهو من الأسفار
 المحذوفة . لمشهد الشيخان عليها زوراً فحكم عليها بالموت لولا أن أنقذها دانيال
 بحكته) . كذلك الامبراطور منيليك أنقذ الوطن من أعمال الفساد التي قام بها
 الرؤوس في الحبشة .

أما وزنه لما كان منه على لحن الجعز ، وهو سبعة أبيات يلاحظ فيه
 أن البيت الأول يكون أطول الأبيات ، ويتساوى عادة عدد مقاطع وفواصل
 البيتين الثاني والثالث . والبيت الرابع هو أقصر الأبيات عدد مقاطعه ١٢ يتساوى
 شطراه . ويتساوى في الأبيات الثلاثة الأولى على الأقل عدد مقاطع الجزء
 الأخير . أما الأبيات الثلاثة الأخيرة الفاصلة على الملك ، فالبيت الأخير منها

يكون إما ثلاثة أجزاء متساوية كل منها أربعة مقاطع ، وإما يتكون من جزئين ويتفق فيه عدد مقاطع الجزء الأخير مع عدد مقاطع الجزء الأخير في البيت السابق وكذا عدد مقاطع الجزئين الأولين في كل منهما ، مثال ذلك :

(٤)	(٣)
٦/٦/٦/٨	٦/٨/٨/٦
٦/٨	٦/٦/٦
٦/٨	٦/٦/٦
٦/٦	٦/٦
٣/٨/٨	٦/٣/٦
٦/٨/٨	٨/٦/٥
٦/٨	٨/٥

وقد ترد الأبيات الثلاثة الأخيرة الفاصلة على الملوك مقطعة مثال ذلك :

LXI	LIII
٧/٧/٣/٣	٥/٥/٨/٣
٧/٧/٣/٣	٥/٥/٥/٣
٢/٤/٤	٤/٤/٤

وأما ما كان منه على لحن العزل وهو أحد عشر بيتاً فتنق الأبيات الثلاثة الأولى في عدد مقاطع الجزء الأخير، والبيت الرابع يكون عدد مقاطعه إما ثمانية بدون فاصل وإما عشرة بقاصل يشطرها شطرين . ويتساوى عدد مقاطع وفواصل البيتين الخامس والسادس أو السابع والثامن ، وقد يكون أحدهما جزوياً ، أما البيت الأخير فعدد مقاطعه دائماً عشرة : تقطعها ٣/٣/٤ ، مثال ذلك :

(٢)	(١)	CXIV	CXV
٥/٤/٥	٨/٨	٥/٥/٥/٣	٩/٣/٣/٣
٥/٥	٣/٨	٥/٣/٣	٣/٣/٣
٥/٥/٣/٥	٥/٥/٨	٥/٣/٥/٣	٩/٣/٣
٥/٥	٨	٥/٥	٥/٥
٥/٦/٦/٣	٩/٨	٨/٨	٥/٦/٣
٦/٦/٣	٦/٦	٨/٨	٥/٣/٣
٦/٧/٣	١٠/٨	٩/٨	٥/٨/٨
٦/٧/٣	١٠/٨	٩/٨	٨/٨
٦/٦	٢/٨	٥/٥	٥/٥
٦/٣/٦	٤/٥/٣	٩/٨	٥/٥
٤/٣/٣	٤/٣/٣	٤/٣/٣	٤/٣/٣

وقد ترد الأبيات الخمسة الأخيرة القاصرة على الملك مقطعة وحكمها كما ذكرنا،
 أى يتساوى عدد مقاطع وفواصل البيتين الأول والثاني، وما في الواقع
 البيتين السابع والثامن من القطعة كلها، وقد يكون أحدهما مجزوءاً، والبيت الأخير
 يكون دائماً ٤/٣/٣، ويتساوى عادة عدد مقاطع الجزء الأخير من الأبيات
 ما عدا البيت الثالث، فهو يتكون من جزئين، وقد لا يتفق مع الأبيات الأخرى
 في تساوى الجزء الأخير منه بالجزء الأخير من كل من الأبيات الأخرى،
 مثال ذلك :

LII	LI	L	XLIX
٢/٦/٨/٢	٩/٣/٣/٣	٥/٩/٣	٥/٩/٣
٦/٨/٢	٩/٣/٣/٣	٥/٩/٣	٥/٩/٣
٨/٢	٧/٤	٨/٢	٤/٢
٨/٢	٦/٦/٢	٢/٣/٥/٢	٩/٣/٣
٤/٣/٢	٤/٣/٣	٤/٢/٢	٤/٣/٣
LVII	LVI	LV	LIV
٨/٨/٢	٥/٥/٤/٢	٢/٢/٢/٥/٢	٢/٥/٨/٢
٤/٨/٢	٥/٥/٤/٢	٢/٢/٢/٥/٢	٢/٨/٢
٥/٤	٥/٢	٥/٥	٥/٥
٤/٨/٢	٨/٢/٢	٢/٢/٥/٢	٨/٢
٤/٢/٢	٤/٢/٢	٤/٢/٢	٤/٢/٢
LXIII	LXII	LX	
٢/٢/٢/٨/٢	٨/٤/٤/٢	٨/٥/٢	
٢/٢/٢/٨/٢	٨/٤/٤/٢	٨/٥/٢	
٦/٢	٥/٤	٥/٥	
٦/٦/٢	٢/٥/٢	٢/٨/٢	
٤/٢/٢	٤/٢/٢	٤/٢/٢	

ونجد في الفنى بعض التجوزات الشعرية، منها :

(١) تحريك الساكن حركة إمالة قصيرة فينشأ من ذلك مقطع، ولا يلجأ
 إليه إلا ناظم ضعيف .

(٢) خطف الحركة على الصامت التالى ليصبح المقطعان مقطعا واحداً،
 وهذا غير مرغوب فيه .

(٣) تحريك حرف الروى ، إذا كان ساكناً ، حركة قصيرة محالة
تشبه حركة الروم فى العربية .

أما عن تقدير هذا الشعر بحسب ذوقنا ، فأننا نعتبره مصطنعاً فى الفكرة
ورق التعبير . فإن الشاعر الحبشى إذا أراد أن يأتى بفكرة شعرية حاول قدر
المتطاع تعقيدها وهو كلما أمعن فى تعقيد فكرته وتعبيره ازداد تقدير
الناس له .

وأما عن كتابة الشعر الحبشى فهو يكتب عادة متصلاً ، أى إن الأحباش
لم يكتبوا كل بيت على سطر كما فى العربية بالرغم من وجود الفافية التى تحدد
البيت ، وإنما أشاروا الى انتهاء البيت بعلامة مميزة .



هذه المحاولة الأولى فى دراسة أوزان القنى ومقاييسه تجعلنا نتساءل
عن أوزان الشعر الحبشى عامة : هل هو نتاج محض للعقلية الحبشية ؟ والجواب
على هذا السؤال غير ميسور ، لأن مجموعات الشعر المختلفة مثل الديبجوا والموااسن
والقنى والمعارف وطبيب طيبان ونخبه مثنان لم تدرس الى اليوم دراسة علمية
مفصلة تسمح لنا باللقاء حكم شامل عليها . ولكن اذا لاحظنا أن مدائح
العذراء مريم نقلت من العربية الى الحبشية ثم إن الامبراطور زراً يعقوب
(١٤٣٤ — ١٤٦٨) ألف على شاكلتها مدائح أخرى للعذراء سماها أرجانون
وداسى ، وكذلك كتب الأحباش سير قديسهم على نمط سير القديسين التى نقلوها
عن أقباط مصر ، هذا الى أن الأحباش لم يأتوا بمجديد فى الأدب الحبشى
بل كان معظمه منقولاً من الأدب القبطى ، أمكننا أن نفترض أن أوزان
هذا الشعر وأحكامه جاءت الحبشة من الخارج ، وأن الأحباش ألفوا
على غرارها ، ثم تطور الشعر الحبشى بعد ذلك تطوراً ذاتياً .

وهذا يفسر لنا ما ذهب إليه جويدى من وجود بعض الشبه بين القنى ،
وهو شعر ديفى ، وبين الشعر النخبى ، وهو حبشى محض (I tundi, qenē, o inni
• abissini, Roma 1901)

وأول ما يتجه اليه الذهن في ذلك هو اللغة السريانية التي اتفق العلماء على أنها كانت إحدى اللغات التي تركت أثراً في الحبشية منذ عصر انتشار المسيحية هناك ، لأن بعض الرهبان الناهيين الذين بشروا بها وترجموا الكتب الدينية كانوا من السريان . ولكن الشعر السرياني يقوم على تساوي عدد المقاطع في كل بيت ولم يفرق فيه بين الحركات المشبعة والحركات القصيرة ، فهو في وزنه وأحكامه ^(١) بعيد كل البعد عن وزن القفى وأحكامه .

ولعل الأثر الديني الذي تركه أقباط مصر في الحبشة وارتباط الكنيسة الحبشية في تعاليمها وطقوسها بالكنيسة القبطية ارتباطاً تاماً يجعلنا نحس أن يكون الشعر القبطي بألحانه قد أثر في الشعر الحبشي . ولكن ليس في الشعر القبطي سوى لحنين فقط : لحن آدام ولحن واطس ، وقد سمي الآدام من أول النص القبطي لثاوطوكية Theotokia الاثنين « آدم فيما هو حزين . . . » أما الواطس فسمي كذلك من أول ثاوطوكية الخبث القبطية وهي Pi-Batos أي العليقة « العليقة التي رآها موسى . . . » ^(٢) .

والشعر القبطي ^(٣) من ناحية الشكل يتكون من فقرات كل منها أربعة أبيات وتسمى الاستيخس ، وهي لفظة يونانية قبطية (stoichos) أو (stichos) ومعناها في الأصل : السطر أو البيت ، ثم أطلقت على الفقرة أو كما تسمى «الرجع» .

وتكتب الأبيات في المخطوطات القبطية كما في الحبشية متصلة ، أي إنهم لم ينفردوا سطرأ لكل بيت . ويقوم وزن الشعر القبطي على الضغط فقط والتمزام أبيات أربعة في الفقرة . أما القافية فلم تكن معروفة في الشعر القبطي القديم . ويتألف من ذلك وزن نغمي قوامه تساوي عدد مرات الضغط في كل بيت ،

M. Martin, de la Métrique chez les Syriens, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Bd. VII, n. 2, Leipzig 1870 ; R. Duval, la Littérature Syrienne, Paris 1890, p. 16 ff.

(٢) الابجدودية السنوية نشرها أ. لادبوس بك ليب مطبعة عين شمس سنة ١٩٠٨ ص ١٦٩ و ٢١٣

H. Junker, Koptische Poesie des 10 Jahrhunderts, Berlin 1908. (٣)

ولا يخلت فيه على الاخلاق إلى عدد مقاطع البيت . ويمكن في الفناء أن تطيل
في المقامع القصيرة حتى تتساوى مع المقامع الطويلة لموازنة الضغط ، كما نجد
ذلك في شعر الديني القناني في اليونانية والحبشية .

والشعر القبطي من ناحية المعنى يتألف من فقرتين ، تشتمل الأولى
على معاني مجازية وتشتمل الثانية على الصريح ، مثل قول الشاعر :

(١) أريد أن أذهب اليوم إلى جنتي ،

حتى أكل خبزي مع عبلي ،

وأشرب بحمري مع لبي ،

يقول سليمان في نشيد الانشاد (يشير هنا الى نشيد الانشاد ٥ : ١) .

(٢) جنتي هي الكنيسة ،

وخبزي جد المخلص ،

ودمه الطاهر ،

يقفر لنا خطايانا .

.. أخذت الكنيسة القبطية في أول نشأتها الشعر الكنسي المعروف لدينا
عن اليونانية وعمدت إلى استعماله في تأدية الطقوس الدينية ، ثم ظهر الشعر القبطي
متأثراً من الناحية الشكلية بالشعر اليوناني ، ولكنه يختلف عنه اختلافاً كبيراً ،
وازدهر في القرنين العاشر والحادي عشر للميلاد . وكان مرجع الازدهار
في هذين القرنين إلى أن الأقباط أرادوا أن يواجهوا العرب بشعر قبطي وطني
فاستعانوا بطبيعة الحال في ذلك بالأحان والأوزان التي كانت شائعة بين الشعب ،
وهي التي كانت معروفة لمبدعي الكنيسة وكانت متأثرة باليونانية ، ولكن
اختلاف طبيعة اللغتين وتفاوت النطق بينهما أظهرتا في الشعر القبطي خصائص
ميزته وأبعده عن الأصل اليوناني .

ثم نشأ نوع آخر من الشعر القبطي هو ^(١) (Triadon) المسمى بالثلاث
في العصر الاسلامي . وقد تأثر هذا الشعر بالشعر العربي فالتزم القافية

(١) O. von Leumann, Das Triadon, Pétersbourg 1902 .

وعرف المحسنات الشعرية . وهو يتكون من فقرات كل فقرة أربعة أبيات يلتزم اليه الرابع منها رويًا واحداً في كل القصيدة . والثلاث التي قبله تكون على روى آخر متشابه مختلف في كل فقرة . وهذا معروف في العربية في الزجل وفي شعر العاتبة في العراق الآن وفي بعض الأشعار الرائية، وقد ورد للشاعر (كالير) الذي عاش في منتصف القرن الثامن أو أوائل القرن التاسع انشلاقي شعر بالعربية يشابه هذا النوع . وليس للنثرت أى صلة بالرباعيات في العربية أو الفارسية . والواقع أن القافية دخلت هذا اللون من الشعر القبطي كما دخلت غيره من ألوان الشعر القبطي المتأخر عن طريق العربية ، وهي واضحة في الشعر الكنسي القبطي باللهجة البحرية . أما الشعر القبطي القديم الذي وصلنا باللهجة الصعيدية فلم يعرف القافية .

ومن هذا ترى أن الشعر الحبشي لم يتأثر بالشعر القبطي إلا إذا اعتبرنا طريقة كتابته ، أى كتابة أبيات الفقرة الواحدة متصلة ، وكذلك الضغط في الفناء ، وربما كان للشعر القبطي بعض الأثر في هذا . أما عن الوزن فلا صلة بينهما على الإطلاق .

لذلك نتوجه في البحث عن هذه المؤثرات الخارجية الى ناحية أخرى هي اللغات السامية الجنوبية المواخية للغة الحبشية ، فنجد أن التزام القافية في القنى ظاهرة عرفت في الشعر السامي الجنوبي أولاً ، وهذا يجعلنا نفترض وجود صلة بين القنى وبين الصيغ الشعرية الأولى في الجزيرة العربية ، ولكن يمنعنا من تحقيق ذلك اعتباران : الأول أننا لم نعد إلى الآن على نقوش شعرية في بلاد العرب الجنوبية . والثاني أن الصيغ الشعرية الأولى في اللغة العربية لم تدرس دراسة وافية تسمح لنا بتطورها .

فالسجع كانت تحترقه فئة خاصة لأغراض متعددة ، فقد جاء في الكامل للمبرد (جزء ٣ صفحة ١٤٨ طبعة مصر سنة ١٣٤٧هـ) : « فإن المختار كان يدعى أنه يلهم ضرب من السجاعة لأموار تكون ثم يحتمل فيوقعها فيقول للناس هذا من عند الله عز وجل » .

فهل كانت السجع ضروب متعددة لكل غرض وزن خاص يقوم على عدد المقاطع أو ما يماثلها ويشتمل على عدد معين من التواصل تكون على قافية واحدة ؟ فإذا كان الأمر كذلك كان للكهانة ضرب وللأحكام ضرب وللدعاء ضرب وللهجاء ضرب وللتواضع ضرب وللقائف ضرب وللعائف ضرب وللحازي ضرب وللراق ضرب وللزاجر ضرب وللظواهر الجوية ضرب .

وضروب السجع مفرقة في كتب العرب مثل أمثال الميداني والأغاني ومروج الذهب والمستطرف وأسد القابة والطبرى وغيرها وهي تشير إلى بعض أحكام السجع في الجاهلية . يقول القزويني في الظواهر الجوزية (الجزء الأول صفحة ٤٢ طبعة وستنبندل) : « وللعرب أقوال في مطالعها ومقاطعها وصورها وأسماؤها وأنوائها وما فيها من الأمطار والرياح والحر والبرد ، ولهم أسجاع في طلوع نجم نجم وإمارات لحصب الزمان وجذبه » . وقد نقل السيوطي في اللزهر (الجزء الثاني صفحة ٣٢٦ مطبعة صبيح) عن كتاب الانواء لابن قتية : « يقول ساجع العرب . . . » . وكذلك جمع ابن حمدون في تذكرته الكثير من هذا السجع . ونرجو أن يستبطن لنا البحث والدراسة هذه الأحكام من بطون الكتب .

فلو ثبت أنه قد كانت للعرب ضروب مختلفة من السجع في بلاد العرب الشمالية والجنوبية فقد كان لها إذن ما يقابلها في الشعر الحبشي القديم ، أو هي قد أثرت فيه تأثيراً مباشراً ، ثم تطورت أوزانه إلى هذه الضروب المختلفة من القفى . أليس الرجز مثلاً لهذا التطور الذي خرج من السجع (١) ؟

(١) Kremer, Beiträge zur Kenntnis der Geschichte und Sitten der Araber vor dem Islam, Wiener Sitzungsberichte Phil. — hist. Kl. VI, 444-449, Wien 1831. — I. Goldziher, abhandlungen zur arabischen Philologie, Leiden 1٨90; C. Brockelmann, Geschichte der arabischen Literatur, pp. 11, 12, Leipzig 1909.

في قراءات القرآن

للكنوز عبد الحليم النجار

تعتبر دراسة اللهجات المختلفة للغة الواحدة في نظر علم اللغات الحديث من أهم الدراسات المعنية على فهم نشوء تلك اللغة وتطورها . وكشف الجوانب النفسية والعقلية والاجتماعية من حياتها كشفاً صحيحاً واضحاً غير مزقق ولا محجب بحجب التعميق والزخرف التي يلجأ إليها الأدباء عادة في التعبير الغني العام .

وربما كانت دراسة قراءات القرآن — زيادة على فوائدها الجلية من الوجهات الدينية والتاريخية والعلمية إطلافاً ، وفوق ضرورتها في حد ذاتها بالنظر إلى دراسة القرآن وتاريخه وكيفية نزوله الخ — ربما كانت عوناً مبنياً للباحثين على دراسة اللهجات العربية من أوثق المصادر . لا سيما إذا أعوزتنا وسائل تلك الدراسة ، وإذا كانت لم تحظ من اتجاه علماء العربية في عصر التدوين باهتمام يذكر ؛ ولا يتبادرن من هذا أن المرجع في اختلاف القراءات إنما هو إلى اختلاف اللهجات ألبتة وبصورة مطردة ، وإن كان يصح القول بأنه من أهم العوامل ، وأقوى الأسباب في ذلك الاختلاف .

ونريد هنا أن نمدد لهذه الدراسة تمهيداً بدائياً بتلخيص^(١) نبذة في القراءات وبيان المراد منها ، وتعقيب بنظرة عابرة إلى عوامل نشأتها وتاريخ التدوين فيها .

(١) أكثر اعتماداً في التلخيص المذكور على : النشر في القراءات الصخر لشمس الدين ابن الجزري ، وشرح العقيلة لعلم الدين السخوي ، وشرحها لابي اسحاق المصبري ، وشرح الشاطبية له ، وكتاب الاتقان للجلال السيوطي ، (P. Buhl) في دائرة المعارف الاسلامية مادة قرآن ، (Massignon) في مادة قراءة من الدائرة المذكورة ، (Th. Nöldeke) في تاريخ القرآن ، (C. Brockelmann) في تاريخ الأدب العربي وغير ذلك من كتب القراءات وتناجر القرآن .

١ — القراءات جمع قراءة مصدر قرأ^(١) ، واجتمع للتنوع ، والمراد بالاجتماع من أنواع القراءات في الاطلاق العلمى هو ذلك المعنى الاصطلاحي الذى يفهم استنباطاً من كلام المصنفين في هذا الموضوع ، وقد اتفق المستشرقون على تحديد ذلك المعنى بأنه^(٢) : هو طريق تلاوة القرآن ورسمه بحروف والحركات والنقط أو بعضها فقط ؛ وعندى أن هذا التعريف لا يخفى من بعض التساهل ، وأنه لا بد من تفيد هذا الاطلاق بقيد أساسى في تعريف القراءات ، وعلى ذلك فالقراءات هي : الطرق والروايات القرآنية الناجمة بالاسماء والمتبعة لا المبتدعة في تلاوة القرآن ورسمه . وإذا فالرواية والابتداء جزء معتبر في تعريف القراءات مطلقاً ، أى سواء كانت الرواية متواترة أو مشهورة أو آحاداً أو شاذة أو موضوعة أو مدرجة كما يأتى . أما ما يمكن أن يقرأ عليه القرآن من الوجوه المقرضة التى لم ترد بها رواية ، وإن كانت ذات وجه صحيح في العربية ، ويحملها لفظ القرآن أو كتابه ، فقد أجمع علماء القراءات للتعديهم على إسقاطه ، وعدم اعتباره قراءة .

وما ذهب اليه بعض النحاة من تجويز الاجتهاد في القراءة لمن هو عالم باللغة والعربية ، وأنه على ذلك يصح قراءة القرآن بما يوافق العربية وإن لم تثبت الرواية ، فهذا من تعصب عدد من النحاة لقنهم ، وتأثرهم البعيد المدى بما تخصصوا فيه من الانتظار والتواعد ، وليس من القراءات فى شيء ، وقد شدد علماء القراءات التكمير عليهم ولا يعرف هذا إلا عن أفراد قلائل ، كما ذكر عن أبي العباس المبرد — وهو نحوى كما ترى — أنه قال^(٣) : لو كنت ممن يقرأ لقرأت « ولكن التير » بفتح الباء ، يشير إلى قراءة « ليس الير أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن الير » بكسر الباء فيهما ، وأنه كان

(١) راجع دائرة المعارف الاسلامية في مادة قرآن لاوقوف على الخلاف في هذا اللفظ وهل هو عربى أو أصله عبرى أو سريانى .

(٢) راجع دائرة المعارف الاسلامية وتاريخ الأدب العربى (Brockmann) ، تاريخ القرآن (Stölcke) .

(٣) راجع سورة البقرة في الكشاف ، وفي كتاب الاتصاف لابن المنبر على هامشه .

يقروها بفتح الباء لو كان من القراء ، فانت ترى أنه يعترف بأن هذا ليس
فته ، وأنه يرى أن المعنى لا يمنع بل ربما رجح القراءة بفتح الباء ، ولا مانع
دون ذلك في العربية . والظاهر أن المبرد نظر إلى المطابقة للنظية بين اسم
لكن وخبرها وهو من الموصولة ، ولكنه فاته ملاحظة المستدرك عليه
وهو الير المنفى في صدر الآية .

ومثل ذلك يقال فيما روى عن النحوى أبي عمر عيسى ابن عمر الثقفى
(المتوفى سنة ١٤٩ هـ) من اعتماد قراءة القرآن على قياس العربية ، كما ذكر
ذلك أيضاً عن طريقة ابن عيصن (المتوفى سنة ١٢٢ هـ) . وقد ذكر
ابن الجزرى من خصائص قراءة أبي عمر الثقفى المذكور إثاره للمفعول في مثل
« والبارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » الزانية والزانية فاجلدوها » وقد
توقفت هذه المواضع مناقشة طويلة في البصرة ، كما ناقشها سيويه أيضاً
في الكتاب (رقم ٣٣ ، ١١٦) ، وقد قال : ولكن أثبت العامة إلا القراءة
بالرفع .

وقد روى عن أحد القراء وهو أبو بكر محمد بن الحسن بن مقسم البغدادي
المقرئ النحوى (المتوفى سنة ٣٥٤) أنه كان قد زعم أن كل من صح عنده
وجه في العربية بحرف من القرآن يوافق المصحف فقراءته جائزة في الصلاة
وغيرها . قال أبو طاهر بن أبي هاشم عقب ذلك في كتابه البيان (١) : فاجدع
بدعة ضل بها عن قصد السبيل وقال ابن الجزرى : وقد عقد له (لابن مقسم)
بسبب ذلك مجلس ببغداد ، حضره النقباء والقراء وأجمعوا على منعه ، فتاب
ورجع وكتب عليه بذلك محضر ، كما ذكره الحافظ أبو بكر الخطيب في تاريخ
بغداد وأشارنا إليه بالطبقات . ثم قال ابن الجزرى : ومن ثم امتنعت القراءة
بالتقاسم المطلق ، وهو الذى ليس له أصل في القراءة يرجع إليه ولا ركن
وثيق في الأداء يعتمد عليه ، كما روينا عن عمر بن الخطاب وزيد بن ثابت

(١) حُبَاتُ القراء لابن الجزرى .

(٢) راجع : كتاب النشر لابن الجزرى ج ١ ص ١٧

رضي الله عنهما من الصحابة ، وعن ابن المنكدر وعروة بن الزبير وعمر
ابن عبد العزيز وماسر الشعبي من التابعين أنهم قالوا : القراءة سنة يأخذها الآخر
عن الأول ، فافروا كما علموه . ولذلك كان كثير من أئمة القراءة
كنافع وأبي عمرو يقول : لولا أنه ليس لي أن أقرأ إلا بما قرأت ، لقرأت
حرف كذا وكذا وحرف كذا وكذا .

ولا يقال إن ابن الجزري قد اعترف في عبارته بأن القياس إذا كان له أصل
في القراءة يرجع إليه ، وركن وثيق في الأداء يعتمد عليه ، صبح اعتباره مرجعا
في القراءات ، وإن لم يرد به نقل ولا رواية ، فقد أجاب ابن الجزري نفسه
على ذلك بما ملخصه : إن ذلك أولا قليل جداً بحيث لا يكون قراءة
ولا بعض قراءة للقرآن ، وإن هو إلا جزئيات متفرقة لا يعتد بها كتل
ما اختير في تخفيف بعض الهمزات لأهل الأداء ، وفي إثبات البسطة وعدمها
لبعض القراء ، ونقل « كتابيه إلى » وادغام « ما إليه هلك » قياساً عليه ،
وكذلك قياس (قال رجلان ، وقال رجل) على (قال رب) في الادغام ،
كما ذكره اللداني وغيره ، ونحو ذلك مما لا يخالف نصاً ولا يرد إجماعاً
ولا أصلاً ، وثانياً أن ذلك القياس حيث كان مرده إلى إجماع انعقد ،
أو أصل يعتمد ، وإنما يصار إليه عند عدم النص وغموض وجه الأداء ،
فهو لا يخرج عن كونه في حكم النص والرواية .

هذا وقد رأيت من تعريف القراءات أنها قد اتخذت عند العلماء مدلولاً
مستقلاً أوسع بكثير من المعنى اللغوي ، حيث اعتبر^(١) فيها أيضاً جانب الكتابة ،
ولذلك يقال هذا المصحف مكتوب بقراءة نافع ، وكتبته بقراءة حمزة
والكسائي وغير ذلك . وإن قال النحوي^(٢) أنهم كانوا يكرهون أن يقولوا

(١) ثم قد أورد بعض العلماء كتباً رسم المصاحف ؛ مثل أبي داود السجستاني في كتاب
المصاحف ، وأبي عمرو الداني في كتاب الفتح ، ولكن هذا لا يعني اعتبار ذلك قسماً مستقلاً
بدليل إتيان كتب القراءات لذلك أيضاً ، وبدليل اتحاد الأسك في القراءات والكتابة
كما سيأتي .

(٢) الاثنان للسيوطي : النوع السابع والعشرون .

قراءة عبد الله وقراءة سالم وقراءة أبي وقراءة زيد ، بل يقال كان فلان يقرأ بوجه كذا وفلان كان يقرأ بوجه كذا (أى تحفظاً من نسبة القرآن الى غير الله) ، ولكن قد قال النووي : الصحيح أن ذلك لا يكره (وهو ظاهر لأن المنسوب الى الأفراد إنما هو القراءة لا القرآن) .

وهناك استعمالات اصطلاحية أخرى للقراءات ترجع الى كيفية الاداء وصفاته ، بصرف النظر عن طريقة القراءة واسنادها ، كتنبوع القراءات الى مثل قراءة التحقيق ، والترتيل ، والحدر ، والدوير ، والتجويد ، ولتسبى ذلك مقصوداً هنا كما ذكر ، بل هو من المباحث التى تناولتها كتب القراءات بالمعنى الأول .

٢ - ولكى نستطيع فهم الجو الذى نشأت فيه القراءات ، والعوامل التى أثرت فى ذلك ، يجدر بنا أن نعرض وصفاً تاريخياً موجزاً لكيفية نزول القرآن ، وحالة القرآن عند وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ، وكيفية جمعه ، وأسباب اختلاف القراء ونشوء المدارس القرآنية ، ثم بيان أهم القراء والقراءات .

(١) روى بالطرق الصحيحة ونواتر عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال « ان هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف ، فأقرؤا ما ينسر منه » ولقد كثرت الطرق والروايات المتضاربة على إسناد هذا الحديث الى الرسول حتى لا يكاد يتوره شك ، ولا تسمى حاجة الى ذكر هذه الطرق والأسانيد لاسيما وقد أفردت الكتب فى ذلك . وحسبنا دليلاً على ذلك رواية الخافظ أبى يعلى الموصلى فى مسنده الكبير أن عثمان رضى الله عنه قال يوماً وهو على المنبر : أذكر الله رجلاً سمع النبى صلى الله عليه وسلم قال « ان القرآن أنزل على سبعة أحرف كلها شاف كاف » لمسا قام ، فقاموا حتى لم يحصوا فشهدوا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « أنزل القرآن على سبعة أحرف كلها شاف كاف » فقال عثمان رضى الله عنه : وأنا أشهد معهم .

وقد اتسعت هوة الخلاف بين العلماء حول المراد بهذه الأحرف السبعة حتى عد أكثر من أربعين قولاً ، مع إجماعهم جميعاً على أنه ليس المراد بها

قراءات سبعة من القراء كالسبعة المشهورين وان ضمن ذلك بعض العوام ، لأن هؤلاء السبعة لم يكونوا خلقوا ولا وجدوا وأول من اعتبر قراءاتهم أو جمعها هو أبو بكر بن مجاهد في أثناء المائة الرابعة كما سيأتي ، ومع إجتماعهم أيضا على أنه ليس المراد أن كل كلمة تقرأ على سبعة أوجه إذ لا يوجد ذلك في كلمة من المشهور . وأصح الأقوال وهو الذي عليه أكثر العلماء واقتصر عليه صاحب القاموس : أن المراد بالأحرف أوجه من اللغات ، أي أن القرآن لا يخرج عن سبع لغات من لغات العرب نظراً إلى أن اللهجات التي كانت سائدة في الجزيرة العربية ترجع إلى سبع كبرى وهي لغة قريش ، وهذيل ، وقبيل ، وهوازن ، وكنانة ، وتميم ، والنخع ، وأطلاق الحرف على الوجه كثير في اللغة ومنه قوله تعالى : ومن الناس من يعبد الله على حرف . قال الحافظ أبو عمرو الداني : معنى الأحرف التي أشار إليها النبي صلى الله عليه وسلم هنا يتوجه إلى وجهين : أحدهما أن معنى أن القرآن أنزل على سبعة أوجه من اللغات لأن الأحرف جمع حرف في القليل كفلس وأفلس ، والحرف قد يراد به الوجه بدليل قوله تعالى — ومن الناس من يعبد الله على حرف — الآية ، فالمراد بالحرف هنا الوجه أي على النعمة والخير وإجابة السؤال والعافية ، فإذا استقامت له هذه الأحوال اطمأن وعبد الله ، وإذا تعبدت عليه وامتنع الله بالشدّة والضر ترك العبادة وكفر ، فهذا عبد الله على وجه واحد ، فلهذا سمي النبي صلى الله عليه وسلم هذه الأوجه المختلفة من القراءات والمنظائر من اللغات أحرفاً على معنى أن كل شيء منها وجه . والوجه الثاني أن يكون سمي القراءات أحرفاً على طريق السعة كمادة العرب في تسميتهم الشيء باسم ما هو منه وما قاربه . وجاوره وكان كسب منه وتعلق به ضرباً من التعلق كتسميتهم الجملة باسم البعض منها ، فلذلك سمي النبي صلى الله عليه وسلم القراءة حرفاً وإن كانت كلاماً كثيراً من أجل أن منها حرفاً قد غير نظمه أو كسر أو قلب إلى غيره أو أميل أو زيد أو نقص منه على ما جاء في المختلف . فيه من القرآن ، فسمى القراءة إذ كان ذلك الحرف منها حرفاً على مادة العرب في ذلك . وقال الشمس ابن الجزري عقب ذلك : وكلا الوجهين محتمل ،

إلا أن الأول محتمل احتمالاً قوياً في قوله صلى الله عليه وسلم سبعة أحرف أي سبعة أوجه وأنحاء ، والثاني محتمل احتمالاً قوياً في قول عمر رضي الله عنه : سمعت هشاماً يقرأ سورة الفرقان على حروف كثيرة لم يقرئها رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أي على قراءات كثيرة .

وكثير من الأحاديث ، وما ذكر من الحكمة في نزول القرآن على سبعة أحرف ، وما صح من إعجاز القرآن وأن النبي صلى الله عليه وسلم قد تعدى به جميع الخلق ، وكثير غير ذلك من الأدلة ، يدل دلالة تكاد تكون صريحة على أن المراد من الأحرف في الحديث المذكور هو اللهجات ولغات العرب المختلفة (١) .

وقد رد^(٢) R. Geyer ، Th. Nöldeke ، Fr. Buhl وغيرهم من المستشرقين على المستشرق vollers الذي افترض أن القرآن كان قد نزل أولاً بلهجة واحدة تختلف اختلافاً كبيراً عن الأسلوب الأدبي الرفيع الخاضع لقواعد النحو والعربية وأنه صحح بعد ذلك وصيغ صياغة جديدة ، معتمدين على أنه لم يرد حتى في أقدم الروايات القرآنية ما يعضد ذلك كما لم يعرف عن أي قبيلة من العرب أسلوب دارج عار من قواعد النحو والعربية ، فضلاً عن إعجاز القرآن وعدم ثبوت حالة واحدة ثبت الشك في ذلك بصورة جدية . وقد تبين من كلام الداني أيضاً أن تحديد السبعة الأحرف قد يكون مقصوداً وقد لا يكون مقصوداً والظاهر أن حصر التباين السبع فيما ذكر غير مقصود وأن العدد مراد به الكثرة وإن كانت بعض الروايات تفيد ذلك التحديد كما ورد في مراجعة الرسول ربه راجياً التبيين على أمته حتى بلغ سبعة أحرف .

وقد اتفق العلماء على أن اختلاف هذه الأحرف السبعة اختلاف تنوع وتباين لا اختلاف تضاد وتناقض فإن هذا محال أن يكون في كلام الله تعالى ،

(١) وانظر أيضاً مقالا في ذلك الموضوع لسيد محمد البيلادي نُشر في مجلة لواء الإسلام عدد ٩

(٢) انظر دائرة المعارف الإسلامية .

قَالَ سِبْعَانَهُ (أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانِ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ
 اخْتِلَافًا كَثِيرًا) أَيْ اخْتِلَافَ تَضَادٍّ وَتَنَاقُضٍ . قَالَ ابْنُ الْجَزَرِيِّ : وَقَدْ تَدَبَّرْنَا
 اخْتِلَافَ الْقُرْآنِ فَوَجَدْنَاهُ لَا يَخْتَلِفُ مِنْ ثَلَاثَةِ أَحْوَالٍ : أَحَدُهَا اخْتِلَافُ اللَّفْظِ
 لَا اِلْتِهَامِي . الْثَانِي اخْتِلَافُهَا جَمِيعًا مَعَ جَوَازِ اجْتِمَاعِهَا فِي شَيْءٍ وَاحِدٍ . الثَّلَاثُ
 اخْتِلَافُهَا جَمِيعًا مَعَ امْتِنَاعِ جَوَازِ اجْتِمَاعِهَا فِي شَيْءٍ وَاحِدٍ ، بَلْ يَنْتَفِقَانِ
 مِنْ وَجْهِ آخَرَ لَا يَقْتَضِي التَّضَادَّ . فَأَمَّا الْأَوَّلُ فَكَأَنَّ اخْتِلَافَ فِي الصَّرَاطِ
 وَعِلْمِهِمْ وَيُؤَوِّدُ وَالْقُدْسُ وَيَحْسَبُ وَنَحْوُ ذَلِكَ مِمَّا يُطْلَقُ عَلَيْهِ أَنَّهُ لَفَاتٌ قَطْعٌ ،
 وَأَمَّا الثَّانِي فَتَحْوِيلُ مَا لَكَ وَمَنْكَ فِي الْفَاتِحَةِ وَكَذَا يَكْذِبُونَ وَيَكْذِبُونَ (بِالتَّشْدِيدِ
 وَالضَّخْفِيفِ) لِأَنَّ الْمُرَادَ بِهِمْ هُمُ الْمُنَاقِقُونَ لِأَنَّهُمْ يَكْذِبُونَ بِالنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
 وَيَكْذِبُونَ فِي أَخْبَارِهِمْ ، وَكَذَا نَشَرُهَا بِالرَّاءِ وَالزَّيْ لِأَنَّ الْمُرَادَ بِهِمَا الْعُقَاةُ ،
 بِذَلِكَ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَنْشَرَهَا أَيْ أَحْيَاها وَأَنْشَرَهَا أَيْ رَفَعَ بَعْضُهَا إِلَى بَعْضٍ
 حَتَّى الثَّامِتِ فَضَمَّنَ اللَّهُ الْمُعْنِينَ فِي الْقُرْآنِ . وَأَمَّا الثَّلَاثُ فَتَنْحَوُّ : وَظَنُّوا
 أَنَّهُمْ قَدْ كَذَبُوا بِالتَّشْدِيدِ وَالضَّخْفِيفِ وَكَذَا وَإِنْ كَانَ مَكْرُمٌ لَتَزُولَ مِنْهُ الْجِبَالُ
 يَفْتَحُ الْإِلَهِ الْأَوَّلِي وَيَرْفَعُ الْآخَرِي ، وَبِكُسرِ الْأَوَّلِي وَفَتْحِ الثَّانِيَةِ اطَّعَ (١١) .

وَإِذَا فَكَّلَ مَا صَحَّ عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنَ الْقُرْآنِ وَجِبَ قَبُولُهُ
 وَلَا يَسَعُ أَحَدًا مِنَ الْأُمَّةِ رَدُّهُ وَلَزِمَ الْإِيمَانُ بِهِ وَإِنَّهُ كُلُّهُ مَزْكٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ ،
 إِذْ كُلُّ قِرَاءَةٍ مِنْهَا مَعَ الْآخَرِي بِمَنْزِلَةِ الْآيَةِ مَعَ الْآيَةِ يَجِبُ الْإِيمَانُ بِهَا كَمَا
 وَاتَّبَاعُ مَا تَضَمَّنَتْهُ عِلْمًا وَعَمَلًا ، وَهِيَ هُوَذَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ وَهُوَ مِنْ أَجْلَاءِ
 رِوَاةِ الْقُرْآنِ وَلَهُ مَصْحَفٌ خَاصٌ بِهِ أَخَذَ عَنْهُ — وَهُوَ غَيْرُ الْمَصْحَفِ الْعُمَامِيِّ —
 يَقُولُ : لَا تَخْتَلِفُوا فِي الْقُرْآنِ وَلَا تَنَازَعُوا فِيهِ فَإِنَّهُ لَا يَخْتَلِفُ وَلَا يَتَنَاقِضُ ،
 أَلَا تَرَوْنَ أَنَّ شَرِيعَةَ الْإِسْلَامِ فِيهِ وَاحِدَةٌ حُدُودُهَا وَقُرْآنُهَا وَأَمْرُ اللَّهِ فِيهَا
 وَاحِدٌ ، وَلَوْ كَانَ مِنَ الْحُرَفِينَ حَرْفٌ بِأَمْرٍ شَيْءٍ يَنْهَى عَنْهُ الْآخَرُ كَانَ ذَلِكَ
 الْإِخْتِلَافُ ، وَلَكِنَّهُ جَامِعٌ ذَلِكَ كُلُّهُ ، وَمَنْ قَرَأَ عَلَى قِرَاءَةٍ فَلَا يَدْعُهَا رَغَةً
 عَنْهَا ، فَإِنَّهُ مِنْ كُفَرٍ بِحَرْفٍ مِنْهُ كُفَرٌ بِهِ كُلُّهُ (١٢) .

(١١) كِتَابُ التَّنْزِيلِ ج ١ ص ٤٩

(١٢) كِتَابُ التَّنْزِيلِ ج ١ ص ٥١

وبما ذكر يظهر الفرق بين اختلاف القراء واختلاف الفقهاء . فاختلاف القراء كنه حق وصواب نزل من عند الله وهو كلامه لا شئ فيه ، واختلاف الفقهاء اختلاف اجتهادى والحق في نفس الأمر واحد ، فكل مذهب بالنسبة الى الآخر في الفقه صواب يحتمل الخطأ ، وكل قراءة بالنسبة الى الأخرى حق وصواب في نفس الأمر . ألا ترى أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لأحد اغتثلين أخنت ، ولا آخر أصبت ، وكانت هكذا أثرت ، فصوب الرسول قراءة كل من اغتثلين وقطع بأنها كذلك أثرت من عند الله .

أما فوائد اختلاف القراءات وتنوعها مع سلامتها من التضاد والتناقض كما ذكر ، فقد استقصى العلماء ذلك بما لا مزيد عليه ، ويمكن تلخيصه فيما يأتى :

فمن فوائد الاختلاف التسهيل والتخفيف على الأمة كما قال الرسول لجبريل : « إني أرسلت إلى أمة أمية فيهم الرجل والمرأة والفلان والجارية والشيخ الفاني الذي لم يقرأ كتاباً قط » ، وكما ثبت أن الرسول أرسل للخلق كافة وألسمهم بمختلفة غاية الاختلاف كما هو مشاهد فينا ، ومن كان قبلنا مثلنا ، وكلهم مخاطب بقراءة القرآن ، قال تعالى : « فاقروا ما تيسر منه » ، فلو كلفوا كلهم النطق بلغة واحدة لشق ذلك عليهم وتعب ، إذ لا قدرة لهم على ترك ما اعتادوه وألقوه من الكلام إلا بتعب شديد ، وربما لا يستطيعه بعضهم ولو مع الرياضة الطويلة وتذليل اللسان كالشيخ والمرأة ، فافتضى يسر الدين أن يكون القرآن على لسان .

ومنها بيان حكم مجمع عليه كقراءة سعد بن أبي وقاص وغيره « وله أخ أو أخت من أم » بزيادة من أم عن القراءة المشهورة ، فهذه القراءة تبين أن المراد بالأخوة هنا هم الاخوة للأم . وهذا أمر مجمع عليه . ومنها ترجيح حكم اختلف فيه كقراءة « أو تحرير رقة مؤمنة » بزيادة مؤمنة . وذلك في كفارة اليمين فقبحا ترجيح لاشتراط الايمان فيها كما ذهب اليه الشافعى وغيره ، ولم يشترطه أبو حنيفة ، ومنها الجمع بين حكيتين مختلفتين كقراءة : « ولا تقرّبوا النساء حتى يطهرن » أو يطهرن بالتشديد أو التخفيف ، فينبغى

الجمع بينهما ، وهو أن الخائض لا يقربها زوجها حتى تطهر بإقطاع حيضها وتطهر بالاغتسال ، ومنها اختلاف حكيم شرعيين كقراءة « فامسحوا برؤوسكم وأرجلكم » بالكسر أو الفتح ، فأخفص يقتضى فرض المسح ، والنصب يقتضى فرض الفسل ، فيثبتهما النبي صلى الله عليه وسلم فجعل المسح للامس الخف والفسل لغيره . ومنها إيضاح حكم يقتضى الظاهر خلافه كقراءة « إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله » وفي قراءة « فامضوا » فرفضت هذه ما يتوهم من الأولى من وجوب المشي السريع ، ومنها تفسير ما لم يعلل لا يعرف كقراءة « كالصوف تنفوش » بدل « كالمهن » ، ومنها ما يرجح بعض الآراء الفقهية مثل قراءة « أولستم ، أو لستم النساء » فعلى الأولى ينتقض وضوء اللامس ، وعلى الثانية ينتقض وضوء كل من اللامس والملموس .

ومنها بوجه عام ما في ذلك من نهاية البلاغة ، وكمال الإعجاز ، وغاية الاختصار ، وجمال الإيجاز ، إذ كل قراءة بمنزلة الآية ، إذ كان تنوع اللفظ بكلمة يقوم مقام آيات ، وهو مع كثرة هذا الاختلاف وتنوعه لم يتطرق إليه تضاد ولا تناقض بل كله يصدق بعضه بعضاً ، ويشهد بعضه لبعض على نمط واحد وأسلوب واحد ، إلى غير ذلك من القوائد الكثيرة^(١) .

(٢) قبض النبي صلى الله عليه وسلم والكتابة منتشرة في الجزيرة العربية ، وقد تضاعفت الأدلة المادية والاختبارية على ذلك ، ولم يكذب ينكره أحد من المستشرقين أو غيرهم ، بل لقد شك بعضهم في أن الرسول نفسه كان يقرأ ويكتب وإن أجمعت الأمة على خلاف ذلك . نعم ربما كانت هناك مبالغات غير مقبولة في بعض الروايات عن تكييف انتشار الكتابة ، وربما لا يمكن إثبات أن كثيراً من النساء كن يكتبن ويقرأن كما روى عن حفصة وأم كلثوم وعائشة وأم سلمة وغيرهن ، ولكن المقول والمقبول هو أن عاصمة تجارية لا يستهان بها في الجزيرة العربية مثل مكة أو المدينة لم يكن ممكناً أن تخلو من كتاب يمررون العقود ، ويقيدون المعاملات . والروايات متضاربة

(١) انظر النشر لابن الجردى والاتقان للسيوطي وغيرهما في فوائدهم اختلاف القراءات .

على أن قليلا من العرب عامة ، وبضعة عشر من قريش خاصة ، وبعض أفراد من أهل المدينة ومجاوريهم من اليهود كانوا يكتبون في عهد البعثة المحمدية وأن الرسول لما انتصر على قريش في يوم بدر وأسر منهم جماعة كان فيهم بعض الكتاب ، فقبل الفداء من أميهم : وفادى الكتاب منهم بتعليم عشرة من صبيان المدينة ، وكان ذلك سبباً في انتشار الكتابة بين المسلمين ، ثم انزع أمرها ، وزاد عدد من يحسنها بعد فتح مكة ، وكان الرسول يحث على تعلمها وتعليمها . وما تم نزول القرآن حتى كان لرسول الله أكثر من أربعين كاتباً .

وها هو ذا نص القرآن يحكى عن الكتاب : « إن من إلا أساطير الأولين اكتتبها .. » أى فقد كان مكتوباً ، وهذه قصة إسلام عمر ، حيث خبات أخته الكتاب عنه ، وذلك هو قوله تعالى : « لا يمه إلا المطهرون » وكثير غير ذلك .

أما البحث في ماهية هذه الكتابة وأصلها الذى نقلت عنه ، ووسائط ذلك النقل ، ثم البحث في الكتابة من الناحية المسادة ، وكيفية تطورها من نقش وحفر ، إلى كتابة في السب واللخاف ، ثم في الجلود أو البردى أو الأوراق وما كان يكتب به من أقلام وحبر الخ فليس من شأننا هنا .

(٣) هذا ولا يمكن الجزم بأن القرآن كان قد جمع عند وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم ، بل نستطيع أن نقول إن الذى كان سائداً بين المسلمين في عهد الرسول وبمنه بل حتى يومنا هذا هو أن الاعتماد في نقل القرآن على حفظ القلوب والصدور لا على خط المصاحف والكتب . قال الامام ابن الجزرى (١) : وهذه أشرف خصيصة من الله تعالى لهذه الأمة . وقد كثرت النصوص والنقول في اثبات ذلك ، ومن الثابت المسلم به عند رجال النقل أن القرآن لم يجمع (٢) في مصحف جامع على عهد الرسول ، والسبب في ذلك أولاً ما ذكر من اعتقاد المسلمين ان الصدرة في نقل القرآن على حفظ الصدور ، بدليل أن أبابكر لم يوافق على جمع المصحف كتابة إلا بعد مشقة وعناء

(١) النشر ج ١ ص ٦

(٢) كما نقله السيوطي : انظر الالتئذ ، النوع الثامن عشر .

— كما قل عمر — وثانياً ، كما أشار إليه الخطابي وغيره أن القرآن أحق وفاة الرسول كان لا يزال في دور النزول أو ورد ما يفسخ بعض أحكامه أو تلاوته ولا يمنع من ذلك أن جبريل كان يعارض النبي للقرآن (يعرضه عليه) في كل ستة مئة وأنه عارضه في نهم الأخير مرتين .

على أنه قد قامت جميع الشواهد على أن القرآن قد كتب أكثره في عهد الرسول ، على الأقل ما نزل منه بعد الأعوام الأولى للبعثة ^(١) ، وإن لم يجمع في موضع واحد ولم ترتب سورة ترتيباً كتابياً . أما ترتيب الآيات فقد انعقد الإجماع على أنه توقيفي ثم ^(٢) في عهد الرسول . وقد كان يكتب على عهد الرسول في العصب والخفاف ، والاقتاب والاكثاف والرقع والاضلاع وغير ذلك ، على أن العلماء يسمون هذه الكتابة التي تمت في عهد الرسول على النحو الذي ذكرناه جمعاً للقرآن ، ويعتبرونه الجنب الأول ^(٣) . ولا مانع من ذلك إذا فهمنا من الجمع استيعاب كل ما نزل من القرآن بالكتابة ، وعدم ضياع شيء منه ، وإن لم يكن ذلك في كتاب واحد أو صحف متساوية ، وعلى ترتيب للنور معين . كما أن بعض الروايات تذكر عن عدد من الصحابة أنه كان قد جمع القرآن عند وفاة الرسول كما ذكر ذلك عن جهم غفير يبلغ بضع مئين منهم أبو بكر وعمر وعثمان وعلي وطلحة وسعد وابن مسعود وغيرهم . وقد شرح العلماء الجمع هنا بمعنى الحفظ في الصدور ، لما ثبت من أن أول جمع للقرآن في المصاحف انما تم في عهد أبي بكر .

(٤) في عهد الرسول كان خطب المسلمين يسيراً ، إذا اشتبهت القراءة على أحدهم ، أو اضطرب عليه وجه الصواب فيها ؛ فقد كانت أعلام الوحى منشورة ، ووسائل اليقين مبسورة ؛ وها هو ذا رسول الله بين ظهرانيهم يجمع كلمتهم ، ويوحد صفوفهم ، ويرشدهم إلى خير دينهم ودنياهم ، فلما توفي الرسول غار ذلك النبع الذي كان يفيض في حياته ، وغاب عنهم النور الذي

(١) الاثنان في الموضع المذكور .

(٢) انظر دائرة المعارف الإسلامية والسيوطي في الاثنان ، النوع الثامن عشر .

(٣) كما نقله السيوطي عن الزركشي وغيره ، الاثنان ، النوع الثامن عشر .

(٤) كما نقله السيوطي عن الحاكم في المستدرک ، اثنان النوع الثامن عشر .

كان يطالعهم فيكشف شبهاتهم ، ويشفي صدورهم . وهذا عظمت في أعينهم قيمة القرآن أكثر من ذي قبل . فقد بدأوا حينئذ يشعرون أن الله قد أمّ نوره ، وأكمل لهم دينهم الذي ارتضى لهم ، وختم الكتاب الذي أرسله اليهم ، وأنه لم يعد باقياً لهم من ذلك العهد السعيد ، عهد الرسالة بالإيمان والتوحيد . ولا من آثار ذلك الرسول العظيم والنبي الكريم إلا كتاب الله ؛ وإن ليس هناك أعظم في الاسلام بعد رسول الله . إلا كلام الله . وأخذوا يمسون بأيديهم أن الاحتفاظ بالقرآن وبروايات القرآن عن الرسول معناه تلقى كلام العلي الأعظم ، عن طريق الرسول صلى الله عليه وسلم . أفلا يصح أن يقوم هذا الاعتبار وحده دافعاً قوياً إلى ضرورة الاهتمام بجمع القرآن والاحتفاظ بقراءاته ، حرصاً على ذلك التراث الأقدس ، والكثرة الأنفس أن يعصف به اختلاف الألسنة والأزمنة والأمكنة ، فيقع الاسلام والمسلمون فيما وقع فيه اليهود والنصارى من تبديل وتحريف ؟ يضاف إلى ذلك استحرار القتل باليامة ، وسقوط عدد كبير من أجلاء القراء في حرب مسيئة الكذاب ؛ مما جعل عمر رضى الله عنه يخشى ضياع القرآن أو القراءات الناجية عن الرسول ، فيهرع ويفزع إلى الخليفة الأول أبي بكر أن يشرح صدره لجمع القرآن ، ويقنعه بذلك بعد مشقة ، خشية من أن يتبدع في الاسلام جديداً ، ويفعل ما لم يفعله الرسول ولم يأمر به ، ثم يشرح الله صدر أبي بكر بعد لأى فيكلف زيد بن ثابت الانصارى من بنى النجار بذلك ، وهو ممن جمع القرآن حفظاً وشهد العرصة الأخيرة ، على أن يجمع زيد كل القرآن مما كتب فيه من الصحف والألواح والعصب وغير ذلك وأن يقابل ذلك بما في صدور الرجال ، ولا يقبل من أحد شيئاً حتى يشهد شهادان عليّ بقلبه سماعاً عن الرسول ، هذا مع أن زيداً نفسه كان يحفظه كاملاً ، فكان يفعل ذلك مبالغة في الاحتياط . وتم له ذلك إلا في آيتين وجد كلا منهما عند واحد فقط ، الأولى آخر سورة التوبة « لقد جاءكم رسول من أنفسكم » حتى آخر سورة براءة ، والثانية « من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه الخ الآية ١ » .

ولما أتم زيد كتابة المصحف على الوجه المطلوب حملها إلى أبي بكر فبقيت عنده مدة حياته ، ثم لما حضرته الوفاة سلمها إلى عمر فأمسكها مدة حياته ، فلما مات انتقلت إلى ابنته حفصة أم المؤمنين . وإنما سلمها أبو بكر إلى عمر لنصه على خلافته ، ولم يسلمها عمر إلى عثمان للشورى .

والظاهر أن النسخة التي كتبها زيد وسلمها إلى أبي بكر كانت أصلاً أخذ عنه كثيرون ، وهذا يفهم سبب بقائها عند أبي بكر ثم انتقالها إلى عمر ثم إلى حفصة حيث أعطاها عمر لإياها أو أوصى لها بها لتكون في مأمن عندها حتى يستقر قرار المسلمين في أمر الخلافة ، ليرجع إليها عند الضرورة — كما فعل عثمان — وإن كانت بين أيدي المسلمين نسخ مأخوذة منها ، على أنه لا دليل هناك على أن نسخاً من ذلك القرآن أرسلت إلى البلاد الإسلامية خارج المدينة ، بل للظاهر أن عدداً من قراء الصحابة كتبوا القرآن أيضاً من تلقاء أنفسهم كما عرف عن الأربعة المشهورين : أبي بن كعب ، وعبد الله بن مسعود ، وأبي موسى الأشعري ، ومقداد بن الأسود . ولا مجال هنا للكلام على هذه النسخ والمقارنة بينها جميعاً .

والظاهر أيضاً أن هذا الجمع كان دون ترتيب للسور ، وأن ذلك الترتيب إنما حصل في مصحف عثمان كما يؤخذ من جملة النصوص ^(١) ، وكما نص عليه ابن عطية والقرطبي ^(٢) ، وقرره (Fr. Buhl) في دائرة المعارف الإسلامية . وإن ذهب كثير من العلماء إلى أن ترتيب السور أيضاً توقيني تم في عهد الرسول ^(٣) .

والظاهر كذلك أن زيد بن ثابت كتب القرآن هذه المرة في صحف « لا مصحف » لجرد حفظ القرآن وخشية أن يذهب من القرآن شيء بذهاب حلقه ، فجمعه في صحائف مرتبة الآيات على ما جاء به التوقيف ، وإن كان مطابقاً لجمع الأحرف التي نزل بها القرآن كما ذكر ذلك السخاوي في كتاب

(١) رابع الاثنان للسيوطي : النوع الثامن عشر .

(٢) نوادج ٢ ص ٢٤

(٣) السيوطي في الموضع المذكور .

جمال القراء وغيره ، وكما يستفاد من الخلاف الناشئ . عقب ذلك والداعي الى تدوين مصحف عثمان وأصر عثمان بالاعتماد على لسان قريش . وان كان من أسباب الخلاف أيضاً وجود نسخ أخرى للقرآن كما ذكر من قبل .

وهناك شبه أخرى — غير قليلة — أشار اليها (Fr. Buhl) في دائرة المعارف الاسلامية ، (Nöldeke) في تاريخ القرآن . ولا متسع لاستقصائها وتحليلها في هذه البداة العاجلة .

(هـ) كان من أثر التوسع في الفتح الاسلامي ، وكثرة الداخلين في الاسلام أفواجاً من الأعاجم ووجود مصاحف مختلفة — كما ذكر — إما لاختلاف الرويات أو لاختلاف القراء والقراءات أن فزع الناس الى عثمان في خلافة يلفتون نظره الى ما قد يترتب على ذلك كله من حدوث الفتن بين المسلمين اذا أنكر بعضهم على بعض قرآنه . وقد روى البخاري^(١) عن أنس أن حذيفة ابن اليمان قدم على عثمان وكان يغزى أهل الشام في فتح أرمينية واذريجان مع أهل العراق . فرأى حذيفة ناساً من أهل حمص يزعمون أن قراءتهم خير من قراءة غيرهم وأنهم أخذوا القرآن عن المقداد ، ورأى أهل دمشق يزعمون أن قراءتهم خير من قراءة غيرهم ، ورأى أهل الكوفة يقولون مثل ذلك وأنهم قرؤوا على ابن مسعود ، وأهل البصرة يقولون مثله وأنهم قرؤوا على أبي موسى وبسمون مصحفه « لباب القلوب » فأفزع ذلك وسار الى عثمان بالمدينة فقال له يا أمير المؤمنين اني قد سمعت الناس يختلفوا في القرآن اختلاف اليهود والنصارى حتى ان الرجل ليقوم فيقول هذه قراءة فلان . فجمع عثمان الناس وغدتهم يومئذ اثنا عشر ألفاً فقال ماذا ترون فقد بلغني ان بعضهم يقول ان قراءتي خير من قراءتك ، وهذا يكاد أن يكون كفرة ، قالوا فإذا ترى ، قال أرى أن أجمع الناس على مصحف واحد فلا يكون اختلاف فقالوا نعم الرأي ما رأيت ، فأرسل عثمان الى حفصة أن أرسلي الى المصحف ننسخها

(١) البخاري : فضائل القرآن . وقد ذكرت هذه الرواية في كثير من كتب التفسير والتاريخ والقراءات والطبقات بتفاصيل مختلفة .

ثم زدها اليك فأرسلت اليه بها ، ثم أحضر عثمان زيد بن ثابت من الأنصار
 وقرأ من قریش وم : عبد الله بن الزبير وعبد الله بن عباس وعبد الله
 ابن عمر وعبد الله بن عمرو بن العاص وسعيد بن العاص وإبان بن سعيد
 وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام . فقال عثمان من أكتب الناس ؟ قالوا كاتب
 رسول الله صلى الله عليه وسلم زيد بن ثابت ، قال فأبى الناس أعرب ؟ قالوا
 سعيد بن العاص قال فليمل سعيد وليكتب زيد ، وقال لهم اجمعوا هذه الصحف
 في المصاحف . قال الامام مالك رضى الله عنه : وإنما ألغوا القرآن على ما كانوا
 يسمعون من النبي صلى الله عليه وسلم ، وكان زيد بن ثابت شهد العرضة
 الأخيرة وكان يقرئ الناس بها حتى مات ، ولذلك اعتمد الصديق في جمعه
 وولاه عثمان كتابة المصاحف .

وإنما أمر عثمان زيداً ومن ضمهم إليه أن ينسخوا من الصحف مع أنهم
 كانوا حفظه لتكون مصاحفه مستندة الى أصل أبي بكر المستند الى أصل
 النبي صلى الله عليه وسلم المكتوب بين يديه بأمره فينسب باب القالة وأن يزعم
 زاعم أن في الصحف قرآنا لم يكتب ، وأن يرى إنسان فيما كتبوه شيئاً
 مما لم يقرأ به فينكره ، فالصحف شاهدة بصحة جميع ما كتبوه ، وخص زيداً
 فولاه كتابة المصاحف لأن أبا بكر وعمر رضى الله عنهما اختاراه واعتمدا عليه
 في جميع المكتوبات المتفرقة في الصحف ، وضم اليه جماعة مساعدة له ولينضم
 العدد الى العدالة ، وكانوا من قریش لأن القرآن نزل أول حروفه بلفظهم ،
 وكانوا المعينين خاصة لاشتهار ضبطهم ومعرفةهم .

قال القسطلاني وابن حجر في تحديد الوقت الذي حصل فيه ذلك :
 وكان ذلك في ستة خمس وعشرين للهجرة ، قال وغفل بعض من أدركناه
 فذكر أنه كان في حدود ثلاثين ، ولم يذكر مستنده ، أما نولدكه فيترض
 صحة الرأي الأخير .

واختلف في عدد المصاحف التي كتبها عثمان ، فالذي صوبه ابن عاشر
 في شرح الاعلان أنها ستة : المكي والشامي والبصري والكوفي والمدني العام

الذي سيره عثمان رضي الله عنه من محل نسخه الى مقره ، والذي اغاص به انتهى حبه لنفسه وهو المسمى بالامام ، وقد الحافظ بن حجر والجلال السيوطي . اشتهر أنها خسة : وقد بن أبي داود : سمعت أبا حاتم السجستاني يقول : كتب سبعة مصاحف اخ .

هذا وقد تبادر الى كثير أن المصاحف العثمانية قد التزمت وجهها واحداً من الوجوه السبعة ، وأن هذا الوجه هو لغة قريش ، وليس هذا بصحيح ، فان الظاهر من مقابلة النصوص جميعا هو أن الصحابة كتبوا في هذه المصاحف كل ما تحققوا أنه قرآن وما علموه استقر في العرفة الأخيرة وما تحققوا صحته عن النبي صلى الله عليه وسلم في غيرها ولم ينسخ ، ولذلك اختلفت المصاحف بعض اختلاف ، وتركوا ما سوى ذلك ، نحو فامضوا ، « وكان امامهم ملك يأخذ كل سفينة صالحة غصبا . وأما الفلام فكان كافرأ » الى غير ذلك ^(١) وأياً كان الأمر فقد اختلف العلماء اختلافاً كبيراً في : هل المصحف العثماني مشتمل على جميع الأحرف السبعة أم لا ^(٢) . ورأى ابن الجزري هو أن تعدد مصاحف عثمان رضي الله عنه قصد افاذا ما وقع عليه الاجماع الى أقطار بلاد المسلمين واستشهاده ومن ثم بعث الى أمرائه بها وكتبوها متفاوتة في إتيان وحذف وبدل وغيرها ، لأنه قصد اشتغالها على الأحرف السبعة . فجمعوا الكلمة التي تفهم أكثر من وجه بصورة واحدة نحو : فتيقنوا ، ونشرها ، وأف ، وهيت ، وأخوبكم ، على حالها في جميع المصاحف ، والتي لا تدل على أكثر من قراءة كذلك بصورة في البعض وبأخرى في أخرى ، نحو وأوصى ، ووصى ، وبالزبر وبالكتاب ، وبالزبر والكتاب ، فان الله هو الغني ، فان الله الغني الى غير ذلك ، وإنما كتبت هذه في البعض بصورة وفي آخر بأخرى ، لأنها لو كررت في مصحف لتوهم نزولها كذلك ، ولو كتبت بصورة في الأصل وبأخرى في الحاشية لكان نمحكا مع إيهام التصحيح . وجردوها كلها من النقط المبينة للحروف

(١) راجع كتاب النشر لابن الجزري ج ١ ص ٣١

والشكل الدال على الحركات . ولذلك كره ابن عمر وابن مسعود وجماعة من التابعين تقط المصحف وشكله كما ذكر في المنع ، لما روى جردوا مصاحفكم .

(٦) قد رأيت من ذلك كله أن عثمان لم يكن يريد كتابة مصحف واحد ذي قراءة واحدة يجب بها الخلاف ، ويقضى بها على الرخصة التي ورد بها الحديث المتواتر من أن القرآن أنزل على سبعة أحرف ، بل الظاهر أنه أراد أن يبين القراءات المجمع عليها ، والتي يصح اعتمادها والرجوع إليها ، لا يتبع الخرق على الراقع وبسبب الناس استعمال الحرية التي أباحتها السنة لهم في قراءة القرآن ، فدخلوا في كلام الله ما ليس منه ، أو يحدفوا منه ما ليس فيه . فمصحف عثمان إذاً بمثابة الصوى والأعلام المرفوعة في كل إقليم إسلامي يرجع إليها كلها حزب الأمر ، وإن كان الاعتماد في نقل القرآن من قبل ومن بعد على الحفاظ الذين أتت بهم عثمان كما أتت بهم الامامان قبله إلى الأقطار للتعليم ، وإنما جعل عثمان هذه المصاحف أصولاً ثباتي حرصاً على الاتقاد ، ولذلك أرسل إلى كل إقليم مصحفه مع من يوافق قراءته في الأكثر فقد روى أن عثمان أمر زيد بن ثابت أن يقرئ بالمسدي ، وبعث عبد الله ابن السائب مع المسكي ، وبعث المغيرة بن شهاب مع الشامي ، وأبا عبد الرحمن السلمي مع الكوفي ، وعامر بن قيس مع البصري ، فقرأ أهل كل مصر بما في مصحفهم ونقلوه عن الصحابة الذين تلقوه من في رسول الله صلى الله عليه وسلم فقاموا في ذلك مقام الصحابة ، ثم تجرد قوم للقراءة والأخذ ، واعتنوا بضبط القراءة آتم عناية حتى صاروا في ذلك أئمة للاقتداء ، وأنجبا للاقتداء يرحل إليهم ويؤخذ عنهم . أجمع أهل بلادهم على تلقى قراءاتهم ولم يختلف عليهم اثنان في صحة روايتهم ولتصديقهم للقراءة نسبت إليهم . وكان المول فيها عليهم .

وإذا لم يكن في الكتابة ما يظنه البعض من استئصال العلة وتقع الغلة . ولعل الله في ذلك أمراً هو بالغة وحكمة أرادها — كما ذكر — فقد كان

ذلك سبباً في أن يعنى المسلمون العناية القصوى بحفظ الروايات وتلقى القراءات ، واتخاذ المصاحف المكتوبة رمزاً فقط لما يتلقونه عن القراء لا يدل عليه دلالة حرفية بل دلالة رمزية ، وصدق الله العظيم « إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون » .

وأياً ما كان فقد كتبت مصاحف عثمان بإجماع الصحابة ، كما انعقد إجماع الأمة على تلقى تلك المصاحف بالقبول ، وهذا إجماع من الأمة المعصومة من الخطأ على ما تضمنته هذه المصاحف وعلى ترك ما خالفها من زيادة ونقص وإبدال كلمة بأخرى أو حرف بآخر ، واتفق أكثر العلماء على وجوب اتباع الرسم العثماني في كتابة القرآن ! وإن فعل ماك في ذلك بين كتابته ليكون أصلاً وأما يرجع إليه ، فهذا تجب كتابته وفق المصاحف العثمانية ، وبين كتابته للتعليم والتحفيز كما يفعله الصبيان فهذا يجوز أن يكتب بالخط العادي .

٣ — يتبين من كل ما ذكر كيف نشأت القراءات والمدارس القرآنية في الأقاليم الإسلامية ، فقد كانت العمدة في نقل القرآن — كما قلنا — على الرواية عن الحفاظ في كل إقليم ، ولكل إقليم مصحفه وقراءته ، ولذلك اضطر المسلمون والعلماء بخاصة الى اعتبار ضوابط يعتمد عليها في ضبط القراءة الصحيحة التي يصح الأخذ بها وابتناء الأحكام عليها لأسباب إذ كان القرآن معلمة الاسلام الكبرى وسنده الأعظم في جميع العوالم . ولذلك اتفق العلماء على حد جامع لما يقرأ به من الروايات وهو : كل ما وافق أحد المصاحف العثمانية ولو تقديرأ ، ووافق العربية ولو بوجه ، وصح اسناداً . سواء كان عن القراء السبعة أم العشرة أم غيرهم . ومعنى اختل ركن من هذه الثلاثة في حرف يحكم عليه بالشذوذ . قال ابن الجزري في النشر^(١) : كل قراءة وافقت العربية ولو بوجه ، ووافقت أحد المصاحف العثمانية ولو احتمالاً ، وصح سندها فعلى القراءة الصحيحة التي لا يجوز ردها ولا يحل إنكارها ، بل هي من الأحرف السبعة التي نزل بها القرآن ووجب على الناس قبولها ،

سواء كانت عن الأئمة البيعة أم عن العشرة أم غيرهم من الأئمة المقبولين ؛
ومن اختل ركن من هذه الأركان الثلاثة أطلق عليها ضعيفة أو شاذة أو باطلة ،
سواء كانت عن البيعة أم من هو أكبر منهم . هذا هو الصحيح عند أئمة
محققين من السلف واخلف ، صرح بذلك الامام الخافض أبو عمرو عثمان
ابن سعيد البدائي ، ونص عليه في غير موضع الامام أبو محمد مكي بن أبي طالب ؛
وكذلك الامام أبو العباس احمد بن عمار المهدوي ، وحققه الامام الخافض
أبو القاسم عبد الرحمن بن إسماعيل المعروف بابن أبي شامة . وهو مذهب
السلف الذي لا يعرف عن أحد منهم خلافه .

[للبحث بقية]

حور محب

للركتور أحمد بدرى

لا نكاد نعلم عن أيام حدائقه ولا عن عهد صباه شيئاً . وإنما نعلم انه ولد فى «حات نيسوت» وكان ذلك فى عهد فرعون مصر «امينوفيس الثالث» وحوالى عام ١٣٩٥ ق . م . وهو زمن كانت الخدمة العسكرية فيه سبيل التقدم . على أن الفتى لم يدخل الجيش وهو يختلف إلى الميادين ، وإنما دخله وهو يربط أيام السلام فى «متف» . لأن أمور الامبراطورية فى ذلك الوقت كانت قد استقرت ، وجلس عاقلها على العرش ، يتمتع بشمرات الجهاد من أيام أسلافه ، ويستمرى الطيات من نعيمها ولذاتها . والعجيب أن الوقت الذى دخل فيه الفتى فى خدمة الجيش ، كان أدهاء العصر ينزعجون من اقبال الشباب على الجيش وانصرافهم عن صناعة الأدب والكتابة ، وكانوا ينعون على الجيش ، ويسطرون القصص والطوال من مقطوعات الأدب ، يصورون فيها تلك الحياة الخشنة التى يحياها الجندي ، ويصورون فيها يؤسه ورقة حاله ، وكيف أن النعمة تنفر من حياة الجند وتصد عنها ، فتتركها خشنة قاسية لا لين فيها ولا رحمة ، وإنما هى حياة أشبه ما نكون بحياة الدواب والانعام .

والظاهر أن الفتى لم يقبل على الجيش الا بعد أن تعلم الكتابة وحقق فنونها ، وسرى عند المضى فى درس حياته ، انه لم يكن من عامة الكتاب ، وإنما كانت ثقافته ممتازة ، يشير الى ذلك غفره بالانتساب الى رب المعرفة ، واغباطه بما رزقه من أسرار العلم والثقافة^(١) وليس من شك فى ان ثقافة الفتى فى صباه

(١) يشير الى ذلك تمثاله المعروف ، وما بقى عليه من نصوص توحى الى نية الرجل من هذه الناحية . انظر ص ١١ أما رب المعرفة فهو «جوتو» (= توت) رب الاثمين ورسد العلم والمعرفة والحكمة .

قد أُناحت له الاطلاع على ما صور الأدباء من حياة الجند ، ولكنه لم يصد عنها ، ولم يهرب منها ، وإنما دخلها مقبلاً عليها ، راضياً بها ، دخل يخدم في إدارة الجيش ، فبلغ فيها منصبا يساوي منصب « مدير القرعة » أو ما يشبه ذلك .

ثم بدأ « حورمحب » يلعب دوره على مسرح السياسة المصرية أيام « امينوفيس الرابع » ، وظل التوفيق يلزمه ، حتى سوى له العجائب من الأمر على عهد « توت عنخ آمون » ، إذ وصل الى مركز في سياسة الدولة لم يصل اليه واحد من قبله ولا من بعده ، وما قدر صاحب العرش أن فتي « حات تيسوت »^(١) ذلك الجندي المجهول ، قد ولد ليجلس من وزائه على العرش ، وأن « رب » اقلبيه الصغير « حورس » ، قد كان يدخره لعرش « آمون » . زعم « حورمحب » أن ربه هذا ، قد كان صاحب الفضل عليه . تبناه طفلاً ، وجاء صغيراً ، ورباه ناشئاً ، ورفاه حتى جعله على رأس الناس . وظل يرعاه ويكفله ويسدد خطاه ويهديه حتى رفعه على العرش . ومن قبل أعجب الفتى ملكه ، وملا رأسه وقلبه وعينه ، حتى لم يعد يجد له في البلاد نظيراً ، فجعله أول رجال دولته ، ويعهد اليه بقانون الدولة يهذه ويرماه ويشرف على تنفيذه^(٢) .

جاء في سيرته ، أنه كان ، عزيز الجانب ، رفيع المقام ، وأنه كان موقفاً يجب الناس بحديثه ، إذا ما هو وقف بين يدي مولاة يتحدث اليه في أمور الدولة وسياستها . كما كان فرعون يسر بحديثه ، ويرضى عن رأيه ، ويستبسط بتصويبه كلما استمع اليه^(٣) . ويحدث الرجل بنعمة الله عليه فيقول : « إن فضائل أرباب البلاد الكبرى مثل « بتاح » و « تحوت » ، قد استقرت في نفسه فلانها ، وليس من شك في أن نفوذ الرجل قد غدا قوياً لا يكاد ينازعه فيه أحد ، وأضحى سلطانه واسعاً لا يكاد يجد له حداً إلا على أبواب العرش ، ولم يكن

(١) الناصة النيابية للتعليم السابع عشر من أقلام الصيد ، ولعل أحياناً من آثار ذلك الاقليم ما زالت تدخرها الأرض حول قرية الشيخ فضل ، أو بلدة القيس من أعمال مركز بني مزار ، من إقليم المنيا .

(٢) انظر تاريخ منف . Radawi, Ahmad, Memphis Als Zweite Landhauptstadt im R.N.

(٣) انظر نفس المرجع السابق .

يمنعه من الوصول الى العرش عجز ولا ضعف ، وإنما حال بينه وبين العرش يومئذ خلقه الكريم ، ورغبته الصادقة في تجنب بلاد شر الفتنة ، وجهله مصلحة وطنه وخير أمته فوق كل اعتبار . فليفتظر إذاً حتى يتبأً له العرش فيقدم نفسه إليه ، بعد أن وصل الى منصب رفعه الى درجة الوصاية على عرش الملك الصبي « نوت عنخ آمون » ^(١١) وبعد أن آلت إليه امانة الجيش ، واتخذ من منف قلعة له يدير منها دفة الأمور جميعاً .

جاء في أخباره ، أنه ظل يدير دفة الدنيا على شواطئ النيل أعواماً طويلاً ، وأن أصحاب الأقواس ^(١٢) قد جاءوا اليه ضارعين خاشعين ، يدعون أنفسهم وأبصارهم الى طلعه ويسلطون اليه أكف الضراعة أن يرعاهم ، ويحمدونه كحمد فرعون وذاعت هيئته في قلوب الواقفين تحت سلطان مصر .

ودعا الناس له بطول العمر ، والعافية والسلامة ، كما كانوا يدعون لصاحب العرش . على أنه ليس من السهل أن تتصور أن حب فرعون الصبي الرجل ، واقباله عليه ، واطمئنان النصر اليه قد هيا له سبيل الوصول الى ذلك المنصب الخطير ، فجعله وصياً على العرش ، ونائباً عن فرعون في ادارة شئون الدولة . فلم يكن فرعون الصبي من القوة بحيث يستطيع أن يهب الناس ما يشاء من تفوذ وسلطان . ولم يكن « حور محب » — على براعته وشدة بأسه — بقادر على القدرة على الاستئلال بالأمر ، وإنما كان بشاطره بعض تفوذه ، داهية من داهية السياسة يومئذ ، هو ذلك العجوز « آي » الذي خدم في قصر فرعون « امينوفيس الثالث » ، فخير أمور النصر والسياسة جميعاً . ولمس في القصر نواحي الضعف أيام « اخناتون » وخليفتيه ، وسهم في حركة الثورة الدينية أيام « اعمنة » فخب فيها وعب ، وتغلغل في شئون القصر فعرف أسراة ، كما فعلت زوجته وكانت مرصداً للنزيبتي .

^(١١) انظر تاريخ منف . وأخيراً ذلك البعث القيم الذي نشره « كورت فليجر »

عن حياة الرجل ، باللغة الألمانية . *Flüger, Kurt, Haremheb.*

^(١٢) أصحاب الأقواس فريق من بدو الصحراء ، عرفوا بجهلهم الى الثورة والمعيان لأكثر مراعاة الوادي من مزارعهم ، وأخذهم بالهلف والشدة ، ليخضعوا لأرادة السلطان المعري انظر ص ٧

على أن أموراً أخرى قد ساعدت الرجل على بلوغ ما انتهى إليه . فهزارته
السياسة ، ومعرفته بطباع الناس ، وسلطانه الواسع على رجال الجيش ،
واستقلاله بذلك السلطان ، يضاف الى هذا قوة ارادته ، وحسن كياسته ،
ولباقة في ادراك الأمور ومعالجتها ، ثم تقدير العارفين من الناس لكل ذلك ،
فقد كانت هذه جميعا من العناصر الفعالة التي أثرت في حياة الرجل ، وبناء مستقبله .

وليس من شك في أن « اخناقون » كان قد اطمأن الى كفاءة الرجل ،
واستراح الى ما رفع عن كاهله من عبء ذلك الحل السياسي الخطير ، ولعله
رأى في حورحوب درعا يتنى به ثورة الجيش على القصر ، في وقت كانت أمور
الامبراطورية كلها تضطرب فيه اضطرابا عجيباً ، وتندرب وادر اضطرابها بشر
مستطير . فأثر « اخناقون » يومئذ أن يترك أمر الجيش والادارة « لحورحوب » ،
لينصرف هادئ البال الى تنمية أثره الديني .

وليس في سيرة « حورحوب » كلها ما يشير الى تورطه في حركة « اخناقون » ،
فلا هو لها ولا هو عليها . ولكنه بقي في منف صادق الوعد لرب اقليمه حورس ،
معظم الاشائر الأرباب الأخرى ومن بينهم امون . وفي ذلك ما يدل على قوة
مركزه . واعتداده بسلطانه المكرب ، ومن المرجح أن يكون « اخناقون »
قد أدرك مبلغ سلطانه ، وقدر بأسه وتقوذه ، فلم يجرأ على دعوته الى الدين
الجديد ، وإنما آثر أن يترك له الادارة والجيش ، ويكتفى من وراء ذلك
بالعافية والسلامة .

واستطاع « حورحوب » أن يحتفظ بسلطانه السياسي ، بل دعمه وقواه أيام
خلفاء اخناقون ، واليه وحده يرجع الفضل في المحافظة على كيان الدولة ،
وتجنب البلاد شر الثورة ، وتأمينها من عوادي القوط في تلك الأيام العصية .

وليس من شك كذلك في أنه كان صاحب ذلك التدبير اللطيف في اخفاق
تلك المؤامرة الهدامة التي دبرتها « نفر تبتى » وأدبرها لها طيش أعوانها من الخونة ،
عندما عازمت على تسليم عرش فرعون الى ملك الحيثيين . فشاء الله على يديه
أن ينقذ كرامة العرش العتيق ، من عار الخيانة . ولو لم يكن للرجل في سيرته

كلها غير هذه المكرمة لكنى . حبه من كل دنياه تلك المكرمة ، فثلثا في تاريخ الرجال قليل ، وهى وحدها كافية بأن تجعله على رأس أجيال هذا الوطن . وهى وحدها كفيلة بأن تكتب له في تاريخ الوطن المصرى صحيفة الشرف واخلود بحروف من نار ونور .

لعل فرعون الصبي «توت عنخ آمون» قد كان يومئذ يعلم هذا كله ، ويقدر أن «حور حبه» بفعله هذه قد حفظ له عرشه ، وحصل له بناء تلك الامبراطورية التى أهلها سلفه ، فبالغ فى اكرامه ولم يستكثر عليه شيئاً . كان الرجل يحب الى القصر بين الحين والحين ، ليسط بين يدي ملكه شئون السياسة ، ويدبر له أمرها ، فكان يستقبل فى القصر استقبالا رائعا ، ويفدق عليه فرعون من ذهب القصر ما يليق بمقامه ، ويدل على قدره ورفعة مكانه عند الملك ومن دلائل عظمته وارتفاع قدره عند الملك والشعب ، أن يوضع تمثاله فى معبد «بتاح» بمدينة منف ، وهو تمثال يصور الرجل على هيئة كاتب من كتاب فرعون ، وقد جلس متربعا ونشر بين يديه قرطاسا من البردى ، فيه تمجيد لرب الكتابة وحامى أصحابها الاله «تحوتى» . وأعضاء فرعون فوق ما ذكرنا ادارة محاجر الدولة والاشراف عليها ، ولما اطمأن الى إقامته فى منف ، وقدر أن تدركه فيها منيته ، بنى لنفسه قبرا فى جبانتهما ، تشير بقاياها — التى نشرتها الأيام بين مختلف متاحف الدنيا — الى ماشاع على صفحات جدرانها من جل فى رائع ، لا يكاد يخفى ما فيه من أثر فتون العارضة . وفى رسوم القبر ما يشير الى فضله فى اخضاع بعض شعوب الأرض لسلطان ملكه ، ويمثل ما نال من جزاء على ذلك :

أعطى الزمان ، فما قبلت عطاءه . وأزاد لى ، فأردت أن أخيرا

ما فكرت فى موقف «حور حبه» بعد وفاة «توت عنخ آمون» . الا وذكرت هذا الشعر الذى يمثل إباء التنبى وكبرياءه ، والفننى كان شاعرا يكذب ، ويعصف نفسه بما ليس فيه . ومن عادة الشعراء أن يقولوا غير ما يفعلون . الا أن «حور حبه» كان صادقا فى إباءه . والمؤرخون يتساءلون عن موقفه بعد وفاة فرعون ، وعن سر إحجائه عن السير الى طيبة ليلعب العرش ،

خو قد ترك الشيخ يسعى الى العرش فيعتليه ، ومن المرجح أن يكون قد أظانه على ذلك . ومهد له السبل راضياً ، وكان في مقدوره أن يسير الى طيبة بكتيبة من رجال الجيش ، وأن يعتلي العرش في سهولة ويسر . ولكنه آثر أن ينتظر ، وأن يكون أكرم مما كانت الأيام تنتظر منه ، كان يؤثر أن تخلو له السبل الى العرش فيلقاه في انتظاره ، لأنه كان يقدر كرامة انسانيته ، ولا يريد أن يحملها على ظهر الحوادث ، تضطرب بها بين أيدي المقادير ، فتتحرف به عن ذلك الطريق الكريم الذي اجتفاه لشغفه ، ولعله كان يقدر — وهو الحازم البصير البعيد النظر — أن الشيخ على حافة القبر ، وأنه لن يكون من الحكمة أن يثير الفتنة ليرده عن العرش ابتغاء الوصول اليه من دونه . ولما تمياً له العرش وناداه الى نفسه ، ركب الى طيبة على رأس كتيبة من رجال جيشه ، فاستقبله الشعب في طريقه اليها استقبالا رائعا ، وبلغ المدينة في يوم عيد « آمون » ، وأذاع على أهل طيبة أن أباه ورب إقليمه « حورس » ، قد جاء به رب طيبة ليتوجه ملكا على الوادي ، وارتاح الناس لذلك ، وتهلل « آمون » عندما استقبل ضيفه الكريم حفي ركا به ولده العظيم « حورس » الذي جاء ليتقبل الملك والتاج والعرش . على أن التتويج قد أجريت مراسيمه وطقوسه بعيداً عن أعين الناس ^(١) . فأخذ آمون بيد الرجل الى مقصورة ابنته العظمى ربة السحر ^(٢) . فأكادت

(١) الظاهر ان « حورس » كان يخشى ثورة الكهان من رجل آمون ، فقصده الى طيبة محتاطا لأسره ، ولم يشأ أن يعطى الملك من يد « آمون » خشية ألا يعترف الكهان بحقه فيه ، لأنه لم يكن أميراً ولا من بيت امارة ، مدّعون أنه انما يجنس على العرش بولاية رب اقليمه « حورس » ، ولعله قد أعلن رغبته الى الكهان في أن يجعلوا مراسيم التتويج سرية ، خشية أن يظهر الشعب على أمر يريد إغتياله ، ومن الجائز أن يكون قد أسر الى الكهان بعزمه على بلوغ العرش ، أرادوا أم لم يريدوا .

(٢) ربة السحر ، لقب كانت توصف به بعض الالهات من المعبودات المصرية ، ثم أصبح . وفيما على تلك الحية المنقصة ، يقعدون تماثيلها على جبين التاج الفرعوني ، ولقد عثر المصريون السام في فيها ، ونحلوها في النار ، فردوا أهلها الى الشمس ، ثم رمزوا بتلك الحية الى عين الشمس ، ولما كان آمون نفسه يمثل الشمس ، فنه اتخذ من تلك الحية ابنة له ، وأسميها عينه . (أي رمزها الى عينه) .

تستقبله حتى همت إليه فحيته ، واحتضنت جماله ، ثم ثبتت نفسها على جبينه ^(١) وبين تهليل أرباب البلاد جميعاً ، وضع «حور محب» ألقابه الملكية ، ثم وضع له آمون تاج الملك على مفرقه ، ومنحه السلطان على كل ما تشرق عليه الشمس . وبات أصحاب الأقواس تحت قدميه ^(٢) قهلات السماء ، وابتهجت الأرض ، واغبطت قلوب أرباب البلاد ، وبلغت أفراح الشعب عنان السماء . وانتشر السرور بين الكبار والصغار ، وعمت البهجة أرض النديار من أدناها إلى أقصاها .

ولما تمت مراسم التتويج ، وانتهى الناس من أعيادها ، واطمأن الرجل إلى عرشه ، غادر طيبة إلى الشمال ^(٣) بينما أخذت الحكومة في تطهير البلاد من آثار «اخناتون» وخلفائه الثلاثة ، فحيت أسلافهم من آثار البلاد الرسمية ، وحل محلها اسم «حور محب» . وذهبت الحكومة إلى أبعد من ذلك فانكرت أيام حكمهم ، وجعلوا عهد «حور محب» من وراء أيام داميتوفيس الثالث مباشرة . وطاحت الحكومة بمعابد «أتون» في الكرنك والاقصر ، كما نازلت بها الأرض . واستعملت أنقاضها في المعابر الجديدة التي أمر الملك بإنشائها لأمون . وأكلت المعابر التي بدىء بتشيدتها على عهد رنوت عنخ آمون . وجددت أماكن العبادة من أطراف الدلتا إلى أقاليم النوبة . وزعمت الحكومة أنها أرجعتها

(١) كان المصريون يعتقدون أن تلك الحية تستطيع أن ترد الشر عن جيب فرعون ، فحُبست بسموم من نار ، تطفئها على وجه كل من يحاول الاعتداء عليه . وكان كاهن أنت يدعوه في صلاته عند كل صباح أن تكون برداً وسلاماً على جبين أنتاج ، وججها حمية بصليها أعداء فرعون .

(٢) لم يكن المصريون منذ مطلع تاريخهم يكتبون ببسطة لسانهم عن هذا الوادي حسب ، وإنما كانوا يمدونه على قبائل أخرى تجاور هذا الوادي ، ويكتبون ببسطة من الألفاظ على الحدود . وكانوا يتساحون بالنقص ويحيدون صناعة الرمي . منهم من غش في أنفعي الجنوب ، ومنهم من نزل في أنفعي الشمال ، ومنهم تلك القبائل الشديدة التي كانت تنزل على حدود النوبة الشرقية . ثم بدو الصحراء من شمال شرق الوادي ، وسكن الصحراء النيلية من غرب مصر ، ثم سكان جزائر البحر ، وأخيراً قبيح أخريان لم يزل التاريخ يجعل مكانها من حدود مصر ، مما قيل « البديوشو » وقيلة « الشاتيو » .

(٣) عليه أن يكون قد قصد إلى منف ليجهز حركته على آسيا لتأمين سلامة الإمبراطورية.

الى حالتها الأولى ، فبدت كما كانت في خير أيامها من عهد الشمس ^(١) ، وأصلحت
الرسوم المشوهة فبادت أجمل مما كانت ^(٢) ، واستردت انغافها أوقافها التي
سلت في عهد أخنتون ، وزيد نصيبها من الخير والعطاء ، وأعيدت الى رحاب
الآهة نقرابين والضحايا . وقدمت على حياكلها اخدايا من أواني الذهب
والفضة . ومنح فرعون معابد الدولة كثيراً من الأراضي والأنعام ، ورصد
مساكن الكهان والسنة والعالي والحراس والكتّاب . وكان الناس يضرعون
الى ربهم في صلواتهم عند كل صباح ، أن يشمل ولده الملك بالبركة والرعاية .

حور محب أبو الشعب وصديق الفلاح

على أن فرعون ، الذي فعل كل ذلك من أجل أرباب البلاد ، فأرضى في نفسه
عاطفة الدين ، واكتسب بذلك قلوب الكهان والمؤمنين ، قد كان يؤذيه مارأى
من حال الشعب . فالفلاح المسكين قد أهمل حاله ، واشتد بؤسه ، بعد أن تجرع
من مرارة العيش قبل أيام « حور محب » ، فشرّب منها بالكبير والصغير . لأن
الثورة قد أتعبت الشعب ، وصرفت رجال الحكم والادارة الى جمع الضرائب
لفرعون ، وفرعون منصرف الى الاهتمام بشئون عقيدته ، والى مقاومة الثوار
من كان آمون . وآية ذلك أن أضحت ادارة الدولة فاسدة ، وأخذ رجالاتها
يرهقون الفلاح ليملاؤوا بطونهم وجيوبهم ، وليجمعوا المال لأعمال فرعون .
ورجال الجيش لا تجرى عليهم أرزاقهم . فيمسكون الفلاح يأخذونها من قوته
ودمه . والحكومة تسعى لتحصيل الضرائب فتضللها من بين جده ولحه .

(١) إن يكون ذلك الامن باب الفخر : فاعهده شيء يعود الى أمنه بعد ترقيه ،
أما المقود « بعد الشمس » فهو أقدم عهد المدنية المصرية ، أيام أن عرف المصريون
بناء الحضارة .

(٢) شوهت أكثر رسوم المعابد أيام ثورة اخنتون : حينما عمد اتباعه وسعيده الى هدم
آثار آمون ومن هدام من أرباب البلاد تهديداً لاعتقاد دين أمّك وفرضه على الناس . فله جاء
حور محب ، أخذت حكومتها ارجاع الحال الى ما كانت عليه قبل أيام التخريب . على أن أصل
الاصلاح لم ينه في أيام حور محب ، وانما ظلّ ممتداً الى عهد سيتي الأول .

قارتاع وحور محبة من حالى الشعب ، وعزم على اصلاح شأنه ، وثامن رزقه ،
وتوفير سعادته ، فعمد الى اصدار قانون ينظم به حياة الأمة ، أملاه بنفسه
على كتابه ، ثم أمر به فسجل ووضع تحت أعين الناس فى معابد البلاد
الشكوى . ثم فرض على من يخالف القانون أشد أنواع العقاب وآلها .
يستوى فى ذلك لديه كبراء الأمة ومن كان صغيرا . فهو يحصى القلاح من قسوة
رجال الادارة حين جمع الضريبة ، وينزل بالختلين منهم من العقاب والمذاب
ما تهتز له قلوب الجبابرة . انه ليجدع أنوفهم ، ثم يغنون بعد ذلك الى القلاح
الواقعة على الحدود الشرقية من دلتا الوادى . ثم ضمن حقوق التصرف
فى الأخشاب التى تؤدى اليه ، وحماية القلاح من أداء الضريبة مرة أخرى
ان هى فقدت فى طريقها الى دواوين الدولة . وانزال العقاب بمن اعتدى عليها
أو كان سببا فى ضياعها . وحمل القانون كذلك نصيب المعابد من أوقاف
الدولة ، وكان الحراس يبيعون أمر الاعتداء عليها مقابل رشوة تنالهم من يد
السارق . ويجازى المرتشى بجدة أتمه ، أو تفيه الى الحدود الشرقية .

وفى القانون ما يشير الى البر بالعبيد والجوارى ، والحض على معاملتهم
بالحسن . وذلك يدل على حسن مروءة فرعون وكمال انسانيته . وفيه ما يؤمن
القلاح من عدوان الجند ، وقد كان فريق منهم ، يرابطون فى شمال البلاد
وجنوبها قبل أيام حور محبة ، ويسلبون القلاح ما كان لديه من جلود الأنعام
التي كان يؤديها ضمن ما يؤدى من ضرائب الى الحكومة . يأخذها الجنود

(١) سجلت مواد القانون على لوح مجرى طوله خمسة أمتار ، وعرض ثلاثة أمتار ،
ولقد عثر فيه فى أيام العالم الفرنسى جستن ماسبيرو الى جوار باب من أبواب الكرنك
عام ١٨٨٢ . كما عثر على آثار من صور هذا القانون و معابد أخرى ، مثل معبد ايدوس .
أما أبحاث العلم على هذا الأثر : فنستطيع أن نقرأ نتائجها فى المراجع الآتية :

(1) G. Maspero, Note on the life and Monuments of Naremhahi (in
Davies-the Tomb of Harmhabi and Tout ankh Amun, 1922—

(2) Breasted, Ancient Records, III, 8, 45, 67.

(3) Lacaw, Stèle du Nouvel Empire, I, 263. (4) Herbert E. Win
lock, Bulletin of the Metropolitan Museum of Art II, New York,
October MCMXXIII.

غضباً ، بعد أن يوسعوا الفلاح ضرباً وجلداً بالسياط . وعمت شكوى الفلاحين يومئذ من جراء ذلك كلما جاءتهم رسل الحكومة تطلب اليهم تلك الجلود^(١) فلما سن حورم قانونه المذكور ، جعل من مواده ما يقضى بتوقيع الجزاء على كل جندى يسلب الفلاح شيئاً من تلك الجلود ، وذلك بضربه مائة جلدة ، ثم يشق جلده بعد ذلك في خمسة مواضع^(٢) ، ويقضى القانون كذلك بإزالة العقاب الصارم بمنقضى الضرائب حين يتواطئون مع المحصلين بغية الكسب والتلاعب ، وبتنظيم تحصيل الضرائب المفروضة على محاصيل الخضر المزروعة في أرض التاج . كذلك نظم القانون طريقة تحصيل ضرائب الحكومة من محاصيل الأرض وغلاتها جميعاً . كما حدد شروط تعيين القضاة في محاكم الدولة ، فأختارهم من أحسن الناس سيرة ، وأكرمهم خلقاً ، وأجرأهم قلباً ، وأطهرهم لساناً وأعظمهم يداً . وحرم على القضاة أن يصادقوا أحداً من الناس ، أو يتهادوا مع الناس ، أو تكون بينهم وبين الناس معاملات مالية . أما من ثبت للدولة أنه حكم بغير العدل ، وتخطى حدود ما نص عليه القانون ، فجزاؤه الموت .

وهكذا كان « حورم » ، رجل حزم وعزم ، لا يلين في الحق ، ولا تأخذه في تنفيذه لومة لائم . رد على القوانين المصرية حرمتها وجلالها ، فجنب البلاد شر الظلم ، وظهرها من آثار العت ، وصفاها من شوائب الباطل . وليس أدل على حزم الرجل وصدق وقائه لشعبه من تصريحه حين إصدار القانون . إذ يقول :

« اننى قد وضعت لضماني رفاهية شعبي » ثم يخاطب رجال حكومته آمراً ، فيقول : « نفذوا أوامرى (فى تطبيق مواد هذا القانون) فانى قد رأيت فى هذه البلاد ظملاً شديداً » . ومن ذلك يتضح لنا أن حورم قد كان مصلحاً ومشرعاً وقياً على تنفيذ ما أصدر من قوانين ، حريصاً على تطبيقها بالعدل ، وكان فوق ذلك كله انساناً قل أن نعرف له فى تاريخ الملوك والحاكين نظيراً .

(١) القاب ان تلك الجلود قد كانت تحتاج اليها المصانع الحربية ، نوبى بها الدروع ، وتصنع منها كسائنات السهام ، وتزود منها عدد الحيل ، وبجالات الحرب .

(٢) اذا لم يكن ذلك من باب التشويه مبائنة لى العقاب والتعذيب ، فمن الجائز أن يكون المقصود به ما يقع هذه من تشقيق بجرمه الطبيب بعد الضرب لصرف الدم الجبوس من وقع السياط .

حور محب الملك ، الكاتب ، المثقف

يملك التاريخ تمثالا للملك من الجرائد الأشهب^(١) يمثله بالحجم الطبيعي ، وقد جلس متربعاً ، وارتدى من اللباس ما كان يحمله أهل اليسار من أيام الأسرة الثامنة عشرة. وفي ملاح الرجل ما يشير الى ذكائه ورفقه ، ودماثة خلقه وهذوه نفسه . بل إن فيه ما يشير الى كثير من مظاهر الصبا تكاد ترد الرجل الى نضرتة وريمان شبابه . ولعل ذلك أن يكون أثراً من صدق الفنان ودقته في الاخراج في ذلك العهد ، أو لعله أن يكون أثراً من مظاهر عهد العارنة ، حيث كان المثال يخلع على إخراجهم كثيراً من مظاهر الملك وحركانه ، كما كانت الحال في بعض عصور التاريخ الحديث^(٢) . وظاهر من هيئة الرجل انه قد نشر بين يديه قرطاساً ، ووضع دواته على ركبته ، ثم أخذ في التسطير . وظاهر من آثار القرطاس ان حور محب كان يسطر انشودة في مناقب المعبود «نحوتى» رب العلم والمعرفة والثقافة ، وكاتب الآلهة ، وحامى الكتّاب واهل الثقافة على هذه الأرض . وليس من شك في ان تلك الانشودة ، قد كانت من القطع الأدبية الرائعة التي كان يحفظها المصريون من اهل العلم والمعرفة في ذلك الوقت . ونستطيع ان نتبين مما تبقى بين يدي الكاتب من آثار تلك الانشودة «ان نحوتى يهذى الضال ، ويذكر الغافل ، ويعلم الناس الأسرار المقدسة ، ويجزى أقلامهم بما يوحى الى قلوبهم وعقولهم من بدائع القول ، وهو الذى يذهب الى العالم السفلى ويعرف كل من فيه ، ويسجل اسماء من فيه في كتابه ، ثم هو بعد ذلك هادى موكب الشمس في رحلتها النهارية عبر السماء ، يحميها بعلمه ، ويدفع عنها شر الحية الفتاك . ويذبل الكاتب تلك الانشودة باسمه والقابه ، الى يتبين

(١) يوجد ذلك التمثال في متحف نيويورك بتولابات المتبعة الامريكية .

(٢) مثل هذه الظاهرة قد شاعت في بعض البلاد الأوروبية قتل الناس نبيون الأول واناث وأطلق قياصرة الألمان شوارعهم على نحو معروف ، فقدم النبلاء ، والأعيان ، وأمراء الجيش . ولم يكد القواد الفرنسيون يرون بونابرت يضع يده على صدره من داخل سترته حتى قلده ، وكان المتألون والمصورون لا يخرجون رسومهم الا بهذا الوضع .

منها أنه كان في درجات الأمراء ، يعمل المروحة عن يمين فرعون . ثم يتبع
منصب أمير قواد الجيش المصري ، ومنصب وزير فرعون .

وعلى قنطرة التمثال رجا يشرح فيه الكاتب الى : تحوتى : « أن اشهدنى
شهادة على : باتى كنت اشد رجلاً بلاط استقامة ، لا ينسب الى مكرهه ،
وما كنت لأنكره ووقع منى ، وأنى قد تقعت قوانين القصر ، وجرت أموره
بتدبيرى ، ولا يكن هناك شىء تغيب معرفته عن إدراكى : كنت هادياً لكل
إنسان ، حريصاً على أن يعرف كل امرئ ما يجب عليه ، دون أن أنسى
أواجب على ، وكنت أبسط آرائى بين يدى الملك فى كل شىء ، وأذكره بكل
ما كان مضروباً . ولم أهن شىء من آراء فرعون ، كما كنت أصدر تعاليمى الى
مجلس البلاط ، مشفوعة بآراء الملك »

ويشير ما فى الأثر من توجيه الكلام الى أرباب منف ، مثل : بتاح ، ووسخمة ،
ووسخ سوكر ، وداود وريس ، الى مكان ذلك التمثال فى المعابد المصرية ، فهو
قد كان فى معابد بتاح ، من غير شك ، ومن المرجح أن يكون قد وضع فى مقصورة
وتحوتى ، وكان موقعها غالباً فى المكان المعروف اليوم باسم حوض الوسادة ،
من أقسام أراضى دائر التاحية حول قرية ميت رهينة ^(١) . مهما يكن من شىء ،
فإن التمثال قد كان موضوعاً عند مدخل المعبد الذى وجد فيه ، كما كانت تماثيل
بعض مشاهير الرجال مثل : امينوفيس الحكيم ، والنويزر ، بارامسو ، على
أبواب الكرنك . وكانت هذه التماثيل تحمل بين نصوبها ضراعة تختلف أنظار
الزائرين بالكلمات الآتية : « على كل من يدخل المعبد من كهانه ، ومن نبلاء

(١) أرجح أن تكون مقصورة تحوتى فى هذا المكان من أقدس المدينة ، إذ عثر
بطريق الصدفة سنة ١٩٤١ ، على تمثال لرئيس الذى يمثل فى دور الشيخوخة القانية . وواضح
مما عليه من نصوس ، أنه كان موضوعاً فى ربة تحوتى ، وإن يدور غريباً أن يفعل الملك مثل
ذلك فى شيخوخته المتقدمة ، فهو قد أمام وقاب ، ووقف ينتظر أجله : ضامناً أن يهديه
رب المعرفة الى شىء من أسرار ذلك النيب الذى ينتظر أن يأتى به اليه المر بعد حين .
والأثر ما زال قائماً فى بناء بيت الآثار بميت رهينة ، ولقد بحث أصله وأثره ونظر فى نصوبه
تلميذى وصديق مصطفى الأمير انظر مجلة مصلحة الآثار عدد ٤٢ ٤٣ . *ib. d. Serv. 42 43* .

قصر فرعون ، أن يصلّوا من أجله : (أن يصلوا على) وأن يصبوا الماء
رحمة بي^(١) ، وليكنوا على يقين من أن مثل ذلك سوف يقع لهم بعد عمر طويل .
وأنتم يا من تنجون الى رحاب الآلهة ، عرجوا على لأشهد صلاتكم ولأستمع
الى دعائكم فأرفعه الى عيّن بئر فرعون .

وليس من شك في أن مثل ذلك قد كان مقصودا من وضع تمثال حور محب عند
معابد منف . وليس من شك كذلك في أن بعض الحجيج من العارفين القاريين ،
قد كانوا ينذون به . ويقربون له ويترحمون على صاحبه . ينتفون عنده الوسيطة ،
ويعلقون اليه أن يشفع لهم عند رب الخلود . وآخرون يلبسون القرباس
المنثور بين يديه ، ثم يرفعون أصابعهم الى وجوههم : مسحون بها على شفاههم
وعيونهم ، اتقاسا ليركة العلم والمعرفة والهداية ، وكان من آثار ذلك أن رقت
الكتابة وغدت باهتة اللون في القرباس . وشبه بذلك ما وقع لتمثال القديس
بطرس على باب كنيسة في روما إذا أكلت بعض أجزاء قدمه شفاه المقبلين .

كلمة الختام في سيرة حور محب

من كل ما ذكرنا من تاريخ الرجل ، يتبين لنا أنه قد كان من لطف الله بمصر ،
أن يكون زمان حكمها بين يديه ، في تلك الفترة المليئة بالحوادث الجسام ، التي ينوء
بها كاهل القرم الجلد الصبور ، والتي كانت فيها أحوال الدولة وأمورها
في أشد الحاجة إلى خبرة حور محب وبعد نظره ، وإلى شجاعته وحسن
تصرفه . فهو قد كان جنديا بارعا وسياسيا منقطع النظير ، أمضى أيام الصبا
والفتوة في قاعدة الديار العسكرية : فوضع من لبائها ، ونشأ في أحضانها ،
ثم استقر فيها يرقب الحوادث من بعد قريب . كان ينظر الى الأفق البعيد ،

(١) في هواء الديار المصرية حرارة تحرق الحجر وتذيب الصخر ، وتجعل أهل هذا الوادي
من أشد الناس شعوراً بفساد الماء . يطفئون به طناً حوامهم وحرارة جنودهم أيام الصيف ، وأشد
الناس تقديراً لنسبة الماء الشدجوني منهم في الصحراء ، حيث كان المصريون يتخذون بؤرم ،
وهناك قدم المصريون حاجتهم الى الماء وذلك العالم أجاف افرق ، فكانوا يطلبون
الى الاحياء أن يصبوا الماء رحمة بأرواحهم .

ويرقب فيه بثاقب بصره ما تحطه يد الزمن من حظ مصر ونصيبها من عطاء التاريخ . فاذا هو يرى سفينة الوادي في بحر لجى يضطرب باطنه وظاهره بمختلف العواصف والأنواء ، وكأنما يفشاء من بعد ذلك موج من فوقه موج ، من فوقه سحاب ، ظلمات يحصها فوق بعض ، وأهوال من مروحات الأيام يتابع بعضها بعضاً . وإذا صوت هذا الوطن الحبيب يناديه من قلب تلك السفينة التي تتمزق ، فلا يحجم ولا يتردد ، وإنما هو يقبل عليها إقبال الوائى المؤمن ، ثم يأخذ بذقتها فيفتق بها العباب بنور إيمانه وبنور عقله . فلا تزال الأقدار تحدها بين يديه ، حتى يدفعها الله الى بر الأمان والسلامة . عاج حور محب أموره أول الأمر في كثير من الرفق والناة ، ولم تكن معالجة الأمور يومئذ بالشئ الهين ، لأن ثورة الدين قد قسمت البلاد يومئذ فريقين ، كلاهما قوى أثر بعيد الأثر ، شديد الخطر في حياة هذه الأمة .

ولم تكن المناداة بالاصلاح يومئذ بالشئ اليسير ، فالبلاد تضطرب بالثورة في الداخل ، وأقاليم الأمراطورية تهتز ، وتندثر هزاتها بالشرب في الجنوب والشمال ، وهيبة القصر قد رقت وبهت لونها حتى كاد ينمحى من هذا الوجود ، والبلاد كانت تسير الى اخوة وتنحدر الى الهاوية . بعدما بلغت قمة المجد وبعد ما بلغت من عزها ونهضتها أبعاد آفاق السمو ، وليس يثقل كواهل القادة والزعماء في هذه الدنيا مثل قضايا الأمم الغنية بتراث ماضيها . ومن العسير كذلك في تاريخ الأمم أن توقظ عواطفها وهي تعالج سكرات الموت السياسي . إلا أن توفى الى رجل قدم من الناس ، عليم بمواضع الزلل ، خبير بمزالق الأمور ، بصير بمواقبها ، صابر مؤمن واسع الخيلة ، يعرف عند الجذ أين يضرب في حوادث الأيام ضربته ، وأيان تهدف .

لقد كانت مصر يومئذ بين مد إرادة القضاء وجزر ، لا تكاد تتلفت لتبحث لها عن متقد ، حتى يدورها بعيداً مبعتها بين أهوال الدهر والسياسة : فكأن آمون يطعمون في العرش ويرون الوصول اليه حيناً بعد غياب شمس الأسرة الاخاكة . وبعض العارفين بقدر الرجال ، يتطلعون الى حور محب ، ولا يكاد

أحدهم يلحظ بين آماله نزعة الى العرش . وقد كان الرجل — فيما نعلم — خيراً بأحوال الشعب ، بصيراً بأُمور سياسته ، أتاحت له إقامته في منف بين رجال الجيش والأدارة ، واتصاله بالجاهير من أهل الشمال والجنوب ، أن يعرف روح الأفراد والجماعات ، وكانت هذه المعرفة من أسباب نجاحه . عرف كيف يرضى القصر إبان احتضاره ، وأعانه على أن يلفظ أنفاسه الأخيرة في غير انحصار .

واستطاع من وراء ذلك أن يملك زمام القصر وأهله ، وعرف كيف يرضى الكهان في شطري الوادي ، فدير أُمور الدولة أيام نوت عنخ آمون ، وعرف كيف يستقبل وفود اللاجئين من أهل آسيا ، ويمثل أمامهم شخصية الرجل القادر الواثق القابض على زمام الدولة ، والمتصرف في كل شئونها ، فأرهم في غير عنف ، وأرضاهم دون أن ينزل اليهم . كل ذلك في لباقة لم تقضب شعور القصر أو تؤذي عواطف من فيه . وكأنما كانت الظروف تمهد لمهد تقدمه له الأيام في لقاء قريب . ثم عرف كذلك كيف يرضى كهان الشمال دون أن يرضهم على أبحاب آمون ، وكيف يحتاط لنفسه من التورط بين أحزاب الدين والسياسة . صان نفسه عن عقيدة اخناتون ، دون أن يشور عليها ، أو يطعن في أصولها ومبادئها . ثم أرضى في الشعب المصري كله حاجة الشعور بالقومية والكرامة الوطنية ، حين دبر إفساد المؤامرة بين تفرقتي الخيبيين ولما خفي سراج القصر خفتته الأخيرة : كان حور محب على رأس كتية من جيشه الى طيبة . فاستقبله الشعب في طريقه اليها استقبال من بيت الآمال بقلائه ، ولو حالت الأقدار يومذاك بين الرجل وبين العرش ، وتساءل الناس عن سر قدومه على رأس الجيش ، لما كان أسهل عليه يومئذ من أن يدعى أن أمور الأمن يومئذ قد كانت تستلزم مثل هذه الخيطة . ولما اطمأن الرجل الى الناس ، ورأى سخطهم على البيت الزائل ، أطلق أيديهم في آثار اخناتون وخزائنه . فهدمها ، وأعانهم على محو أسباب الصلة بينهم وبين عهده ، فأنكر مع الناس عهودهم ، وجعل أيامه من وراء عهد امينوفيس الثالث مباشرة . ولم يكد قانونه يصدر الى الناس ، حتى برز لهم في ثوب من الشدة : سدها الحزم والصرامة ، ونحته العدل والرحمة . ينفذ قانونه ويطبق مواده في غير هوادة ،

لا يكاد ينظر في ذلك الى غير الحق الواضح الصريح . ويشتت الجيش ينظر الى قائده البار ، فيكاد ينكر منه قوته عليه . وقد فاتهم أن الظروف قد تغيرت ، وأن سياسة الناس — وهي أصعب شيء في أمور الحياة — إنما تركب الناس مراكب الشدة . وتحملهم على النكروء أحياناً ، وأن طبيعة الإنسان ليست غير صريح من عناصر مختلفة ، ومن شخصيات شتى ، لكل حال عنصر ، ولكل دور شخصية . وأن الظروف اذا تغيرت من حول المرء تغيرت معها شخصيته ، وما يجوز هنا أن تقف جامدة والدنيا من خوف تضطرب . فلقد يقو قلب المرجم : ويشور فؤاد الخليم ، وتضع نفس التانع . كل هذه أمور تجهلها أحلام الجماهير ، وذلك مصدر ثورتهم ، وحيرتهم ، وانقلابهم على القادة والزعماء في كثير من الأحيان . أما رجل السياسة الذي يتصدر لقيادة الناس ، فلا يجوز أنه أن يجعل هذه اخفايا النفسية ، لأن جهله بها لن يؤدي إلا الى شر العواقب .

ولم تصلح أيام حور عجب ، وتحملن سياسته للناس ، إلا لأنه قد درس تقنية الجماهير ، وخالط الأفراد والجماعات ، فعرف فيها مواطن الضعف ، ولس فيها مكان القوة ، فوفق الله عهده الى أبعد حدود التوفيق .

وبعد فنحن نرى ان الرجل قد بلغ في الحياة مكاناً رفيعه فوق الناس بكثير ، وجعله دون الآلهة بقليل . ومع ذلك فهو لم يفخر كغيره بنسب رفيع ، لم ينتسب الى دوحه آمون فيخدع نفسه ويخدع شعبه ، وإنما رفع نسبه الى دوحه رب اقليمه حورس . ولم يكن يضيره أن يخرج من الشعب ليقود الشعب ويخدعه . ولن يكون الحاكم في نظري جديراً بأن يتصدر أمته فيجلس منها في المكان الأول ، الا اذا كان خادمها الأول . أحب الشعب ملكه حور عجب وكان غفوراً به ، كما اضطر التاريخ بديامه ، وما زال يدوى بصوته الصادق الى يومنا هذا . وليس من شك في أن صوته قد كان من أصدق أصوات الملوك جميعاً ، لأنه صوت الشعب . وهكذا استحق الرجل أن يكون أول أبناء هذا الشعب ، حتى أضحي خادم شعبه الأول وسيد الأول . وكفاه بالشعب نسباً إن فاته في العظام النسب ، فهو قد خدم الوطن فاستحق تقدير الوطن .

بلغ الرجل أرفع مناصب النبلاء من أصحاب الأنساب ، ولم يبلغها وارثاً ، وإنما بلغها بجده وحزمه وكفاءته وصبره . بلغها لأنها بلغت بعد أن سعت إليه ، وهو لم يبلغ عرش السلطان إلا بعد أن ملك عروش القلوب من شعبه الذي أحبه فخلص له الحب . ويقتضى أن الشعب قد كان على تمام الاستعداد أن يعطيه فوق ما أخذ — لو صح أن يكون فوق الملك شيء — يرحم الله الرجل ويرحم زمانه ، فلقد صرت من وراء عهده ثلاثون قرناً ، ومع ذلك فما زالت ذكراه تهز القلوب والعواطف بأشرف الذكريات . لأن ذكرى الرجل لم تعش في قصر تهدمه ريح الحوادث ، ولا في ظل عرش تزلزل قواعده حوادث الأيام . وإنما استقرت في وعى الزمن وقلوب الأجيال من شعب هذا الوادى . يحيط الحق بسياجه ، لأن الحق كان دائماً نصير هذا الشعب المظلوم ، وسوف لا يعرف أنه مكاناً يطمئن إليه إلا على باب الفلاح .

ثورات البربر

في إفريقية والأندلس

بين سنتي ١٠٣ - ١٣٦ هـ (٧٢١ - ٧٥٣ م)

لمركنور حسين مؤنس

أتم العرب فتح المغرب حوالى سنة ٨٢ هـ . بعد أن قضى
تميمد حسان بن النعمان على مقاومة الكاهنة وأنصارها ، وبدأوا يضعون
لهذا القطر المسيحي نظامه الأسلامي الجديد ، بعد قرابة
سبعة وستين عاما من الحرب والكفاح مع الروم تارة ومع البربر تارة أخرى .
ولا نزاع في أن حسان بن النعمان كان قادراً على أن يوجه السياسة الأسلامية
في المغرب توجيهاً حسناً ، فقد وضع من القواعد الادارية والنظم العمرانية
ما كان كفيلاً — لو استمر — بأن يهيئ للمغرب الاستقرار المنشود بعد
عصور طويلة من الاضطراب والحروب . ولكن الظروف لم تمهل حسان
إلا قليلاً ، لأن عبد العزيز بن مروان عامل مصر لأخيه عبد الملك كان يطمع
في المغرب لنفسه ، وكان لا يستريح إلى حسان ، فلم يزل به حتى عزله في أواخر
سنة ٨٥ هـ ، واستبدل به مولاة موسى بن نصير .

ولا نزاع في أن موسى كان رجلاً نشيطاً قادراً ، ولا نزاع كذلك
في أنه كان محارباً ماهراً ، استطاع أن يقود جيوش المسلمين في حروب
موقعة في المغرب أولاً ثم في الأندلس فيما بعد ، ولكنه لم يكن بالمنظم الدقيق
ولا الخبير بسياسة الشعوب ، فبدلاً من أن ينفق وقته في المغرب في تنظيم أمور
البلاد وكسب قلوب أهلها للدولة الجديدة والدين الجديد ، مضى يحارب البربر
ويرميهم بالجيش بعد الجيش حتى روعهم وشككهم في مراعى الحكم الأسلامي .

واضرفت منه إلى الغنم والسبي، وأسرف في ذلك إسرافاً أنكره منه تعرب أنفسهم^(١)، وبيع منه البربر فجعلوا يتركون مساكنهم ويتجربون أمانه، واضطر بعضهم إلى الاستئذان وبذل الطاعة عن رغبة ومضى على ذلك هو وبنوه عبد الله وعبد العزيز ومروان وكبار رجائه قرابة السنوات العشر أصابوا خلافاً من الغنم والسبي ما لم يسمع المسلمون بمثله قبل ذلك وما فاق ما غنمه المسلمون من فارس وغيره من الأقاليم التي فتحت خلال القرن الإسلامي الأول. وعاد موسى إلى المشرق في أواخر سنة ٥٩ هـ. وأقام ابنه عبد الله بن موسى في المغرب أميراً مكناً أيده، ففضى على سيرته حتى ضج أهل البلاد، وبدأت نفوسهم تميل إلى الثورة، فعزله سليمان بن عبد الملك وولى مكانه محمداً بن يزيد القرشي^(٢) وحذره من سياسة الحسب والأرهاب التي سار عليها آل موسى ورجائهم، وقال له: «يا محمد! اتق الله وحده لا شريك له، وقم فيها وليت باحق والصلح: فاللهم اشهد: (٣)» وهي وصاة تدل على أن سليمان كان يشعر تمام الشعور بأن آل نصير قد ساروا في المغرب بسيرة لا تعمد مفيها، وأنه كان يريد أن يوجه حكم البلاد توجيهاً جديداً. ولم يستطع محمد بن يزيد أن يصلح من الأمر كثيراً لأن مساوات آل موسى كانت قد غرست في نفوس البربر لوناً من الشعور من الدولة الجديدة جعلهم لا يكدون يطعنون إلى أحد، ثم إن ولاية محمد بن يزيد لم تضر، فعزل عن البلاد بعد عامين (٩٧ — ٩٩ هـ) لم يكن يخلف خلافاً في البلاد أثراً يذكر^(٤).

ولم يستطع أحد من خلف محمد بن يزيد من عمال بني أمية إزالة هذا الأثر السبي، أو توجيه الحكم الإسلامي في المغرب توجيهاً حسناً لعدة أسباب: أهمها

(١) «حدثنا عبد الله بن مسلمة .. أن موسى بن نصير حين غزا المغرب بعث ابنه مروان على جيش فأصاب من السبي مائة ألف، وبعث ابن أخيه في جيش فأصاب مائة ألف ... لها أتى كتابه بذلك (إلى الوليد) قال الناس: ابن نصير والله أحق! من أين له عشرون ألفاً يمت بها إلى أمير المؤمنين في الخس؟»

(٢) ابن عبد الحكم: قسح، ص ٢٠٠، النويري: نهاية الأرب، ج ١ ص ٢٢ — ٢٣

(٣) النويري: نهاية الأرب، ج ١ ص ٣١

(٤) ابن عبد الحكم: قسح، ص ٢١٤

أن الخلقاء احتدوا من عمال إفريقية كثرة الهدايا والألطف والأموال ، ولم يستطيعوا الامتناع عن الأخاح على العهن في طلبها ، وأن أمر الأمويين في المشرق أخذ يضطرب بعد خلافة عمر بن عبد العزيز ، ولم يعودوا يستطيعون الاشراف على أمور الحكم في الولايات الاشراف الواجب ، وأن الحروب الأهلية في المشرق بين بني أمية والزبيريين والخوارج قدامت شررها إلى الولايات، إذ كان أعداء بني أمية يغرون إلى الولايات - المغرب والأندلس خاصة - وينتهدون في إثارة قلوب أهلها على بني أمية وأئليهم على الدولة الأموية ، وأن فتح الأندلس على يد البربر خاصة قد رفع روحهم المعنوية وأظهرهم على قوة أنفسهم ، فلم يعودوا يخشون من العرب عنفاً ولا سوء إدارة ، واجتمعت هذه العوامل كلها وأخذت تدفع البربر إلى انوثوب على العرب دون أن يفطن هؤلاء إلى هذا التطور النفسى الخطر الذى كان يجرى في إفريقية مع توالى السنين .

وكان طبعياً بعد ذلك أن تندلع نيران الثورة في المغرب كله بعد سنوات ، وكان طبعياً أيضاً أن يكون اندلاعها من القوة والشمول بحيث امتدت كالنار في الحشيم من طرابلس إلى اليراس ، ولم يستطع العرب وقف تيارها رغم ما بذلوا من جهود ، وانهى الأمر بعد كفاح طويل إلى لون من الهدنة بين العرب والبربر في نهاية العصر الأموى . تقول هدنة ولا تقول هدوءاً ، لأن الواقع أن العداوة ظلت قائمة بين الحين ، ولم تحمد نيرانها ، حتى انتهت بخروج المغرب عن طاعة الدولة المركزية جملة في عصر الأغابة .

لهذا لا غرابة أن تكون ثورات البربر في العصر الأموى التى سنفصل أمرها في هذا البحث أولى حوادث أربعة مئ أبرز ما وقع خلال عصور المغرب العربى الذى سينتهى سنة ٥٢٤هـ/١١٣٠ م بقيام الدولة الموحدية البربرية المغالصة ، وقيامها يبدأ عصور المغرب البربرى الاسلامى التى لم يعد للعنصر العربى خلالها في المغرب أى سلطان سياسى .

أما الحوادث الثلاثة الأخرى فعلى : قيام دولة الأغابة سنة ١٨٤/٨٠٠ م ، وقيام الدولة الزبرية سنة ٣٦٢ - ٣٧٤ ، ثم الغزوة العربية الهلالية حوالى سنة ٤٤٥هـ/١٠٥٣ م .

توفي سليمان بن عبد الملك في صفر ٩٩ (أكتوبر ٧١٧)

عمر بن عبد العزيز يحاول إصلاح أمور المغرب والأندلس وخلفه عمر بن عبد العزيز ، فبدأ المغرب والأندلس في خلافته عهداً جديداً ، شأنهما

في ذلك شأن بعض الولايات الإسلامية الأخرى ، بسبب ما امتاز به عمر من الاخلاص في أمور المسلمين والعناية بشئون دولته والحرص على تخير العاقل الصالحين القادرين على التوصل بالولايات .

ولم يقدم عمر شيئاً على إصلاح ما أفسده أسلافه من الأمويين . في نواحي المشرق ، واشتغل بذلك عن أمور المغرب والأندلس عاماً وثمانية أشهر ، فلم تنح له الفرصة للنظر في شؤنها . إلا في رمضان سنة ١٠٠ هـ / ٧١٨ - ٧١٩ م ، فقام اسماعيل بن عبيد الله على إفريقية^(١) والسمح بن مالك الخولاني على الأندلس ، وكانا من أفضل عرب إفريقية ، وكان فضلهما قد ظهر قبل ذلك في مناسبة يذكرها معظم رواتنا ولا تخلو من معنى : فيذكرون أن عادة خلفاء بني أمية كانت قد جرت بأن لا يدخلوا خزائهم شيئاً مما يرسله الخولاة من خراج ولا يأتهم الا اذا شهد عشرة من عدول أهل العسكر في الولاية بأن هذا المال هو المستصفي الخلال ليت المال بعد دفع أعطيات جندها والاتفاق على مصالحها وشؤونها . فلما أقبلت أموال إفريقية في أحد أعوام خلافة سليمان ، أقبل معها عشرة من العدول تخيرهم الوالي ، وكان فيهم اسماعيل بن عبيد الله والسمح ابن مالك الخولاني ، خلف الثمانية الآخرون على صحة هذا المال وحلاله ، وأما السمع واسماعيل بن عبيد الله فأبيا أن يحلفا ، وكان عمر بن عبد العزيز حاضراً ذلك المجلس ، فأعجبه موقف الرجلين وضمهما الى نفسه ، وادخرهما الى وقت يحتاج اليهما فيه ، فلما صارت اخلافة إليه ، واتسع وقته للعناية بشئون المغرب الاسلامي أقام اسماعيل على المغرب وأقام السمع على الأندلس^(٢) . وهي رواية تدل على صحة ما كان يذهب به ولاية إفريقية للأمويين من سوء التصرف

(١) البلاذري ، فتوح البلدان ، ص ٢٣١ - ابن عبد الحكم ، فتوح ، ص ٢١٣

(٢) الأخبار المبيعة ، ص ٢٢ - ٢٣

في أموال البلاد وأرضاتهم أهلها بالمغارم والجبايات وأسرافهم في مقادير ما كانوا يرسلونه الى دمشق من الأموال والألطاف^(١).

تذهب المراجع الى أن عمر بن عبد العزيز كان
عمر بن عبد العزيز والاندلس يفكر في اقتال المسلمين من الأندلس وإخلاصها
نهم ، « إذ خشي تغلب العدو عليهم فيها » كما يقول ابن القوطية^(٢) ، أو « لا تقطاعهم
من وراء البحر عن المسلمين » كما يقول صاحب فتح الأندلس^(٣) . وصاحب
الأخبار المجموعة^(٤) . ولنا نجد تفسيراً معقولاً لهذه النزعة من خليفة عُرف
بالحرص على نشر الاسلام وتوسيع رقعته ، لأن حال المسلمين في الأندلس كانت
في إقبال الى ذلك الحين ، ولم يكن الأعداء قد نهضوا لهم على الوجه الخطر
الذي سيعرفه المسلمون فيما بعد ، ولم تكن فتنة العصبية قد عصفت بهم وأغرقتهم
وأضحتهم ، بل لم يكن جنت المسلمين في الأندلس وما تلاها قد أصيب بهزيمة
واحدة . وربما جاز تعليله بأن عمر لم يكن يعلم شيئاً من عظمة الأندلس
واتساع مداها واستمرار أمر المسلمين فيها وما كبوه من فتحة وما يعود على
الدولة الاملامية من أسباب الخير والثروة من بقائها في أيديهم ، ولهذا تذكر
المراجع أنه طلب الى السج (أن يكتب اليه بصفة الأندلس وأنهارها
وبحرها » ، ولا يستبعد أن يكون أبا ح له إقتناع المسلمين منها اذا وجد أنها
لا تستحق عنا حكامها والمحافظة عليها ، فكتب اليه السج بعرفه بقوة
الاسلام وكثرة -- ايهم وشرف معاقلهم^(٥) . فلما استوثق عمر من أهمية
الاندلس وثبات أقدام المسلمين فيها أولاهها من عنايته ما هي أهل له .

وكان أول ما اهتم به عمر بن عبد العزيز هو ضبط أموال المغرب
والأندلس وتنظيم أمر خراجهما ، وهو أمر لم يكن به واحداً من سبقه من الخلفاء
مما تدب مولى من ثقافته يسمى جابر ، وبعثه في هذه المهمة الى الأندلس ، ولم

(١) الأخبار المجموعة ص ٢٣ — فتح الأندلس ص ٢٤ — ٢٥

(٢) ابن القوطية ، افتتاح ، ص ١٢

(٣) فتح الأندلس ، ص ٢٤ — ٢٥

(٤) الأخبار المجموعة ، ص ٢٣

(٥) ابن القوطية ، افتتاح ص ١٢ — ١٣

تحدثنا المراجع بشيء مما فعله في انحراب بهذا الصدد ، ولست نعلم الأساس الذي سار عليه جابر هذا في أدائه مهمته تلك في الأندلس ، لأن النصوص تذكر أنه اهتم بصير أرض الصلح من أرض غنوة ، وبأنه أراد أن يستخرج خمس الغنوة لكي يضمه الى أرض الدولة ، فلم يخرج في الغنص الا ريشاً من أرياض قرطبة جعله مقبرة لمسلمين ، وأقر القرى بيد غنامها ، وهذه عبارة لا تفسر الا بأن جابراً اعتبر إقليم قرطبة هو الأقليم الأندلسي الوحيد الذي فتح غنوة ، فأخذ عنه للدولة ، وأما بقية الأندلس فاعتبره قد فتح صلحاً .

ولما كنا نعلم أن معظم نواحي الأندلس قد ضحت غنوة : الجنوب وأقاليم قرطبة وأشبلييه وما رده على الأقل — فكيف لم يزد خمس ذلك كله على ريش من أرياض قرطبة ؟ ثم ما معنى قول المؤرخين انه ، أقر القرى في أيدي غنامها ، ؟ على أي أساس تركها في أيديهم ؟ ان لفظ غنامها ، هنا يسمح لنا بأن نفترض أن الحكومة المركزية استمرت ما فتح من بلاد الأندلس غنيسة لمن فتحه ، فركت كل ناحية بأيدي من فتحوها واستقروا فيها . اننا نفترض ذلك مجرد افتراض ، ولا يمكننا إيراد على صورة مؤكدة ، لأن عبارات المراجع قليلة مبسرة غامضة ، ولا يمكننا بأية صورة على تبين النظام الذي وضعه المسلمون للأندلس في ذلك الحين .

ويدو أن السمع كان ماضياً في تنظيم البلد واحصاء أمواله ، ولكن الظروف لم تمهله ، لأن خلافة عمر بن عبد العزيز لم تطل ، وهو لم يول على الأندلس الا بعد أن انقضى منها نحو العام ، وكان عليه الى جانب هذا العمل الإداري أن ينشط للغزوات في أحيائها ، وكان عظيم المنة في الجهاد ، فلم يلبث أن استشهد في طرسونة في يوم عرفه من سنة ١٠٣ هـ ٧٢١ م ، فلم تنح له فرصة استكمال العمل الإداري انتهى بدهاء^(١٢) .

فاذا انقضت أيام الخليفة التقى العادل عمر بن عبد العزيز وواليه المجتهد بن اسماعيل بن عبيد الله والسمع بن مالك الخولاني فقد عادت الأحوال في الغرب الاسلامي الى ما كانت عليه أيام سليمان ومن سبقه ، وعاد حكام افرقية يستبدون

(١١) ابن القومية ، افتتاح ص ١٢

(١٢) الرسالة الشريفة ، ص ٢٠٠-٢٠٣

بالأندلس ويولون عليه من الحكام من يشاءون، وعاد هؤلاء يصرفون أموره على الوجه الذى يحبونه . ولقد رأى الأندلس فى الفترة بين سنة ١٠٢ و ١١٢ هـ / ٧٢٠ - ٧٣١ م ستة حكام لا نكاد نذكر لهم الا اهتماما ظاهرا بالحروب فيما وراء البرانس وانصرافا بالغا الى المنازعات العصبية الشديدة^(١).

وكانت ولاية افريقية خلال هذه الفترة كلها الى رجلين خلافت العصبية من كبار رجال بني أمية هما يزيد بن أبى مسلم مولى الحجاج و كانه ١٠٢ - ١٠٣ هـ / ٧٢٠ - ٧٢١ م. وبشر بن صفوان الكلبي ١٠٣ - ١٠٩ هـ / ٧٢١ - ٧٢٦ م. وكانت خلافة المسلمين الى اثنين من أشد الأمويين اغراقا فى العصبية القبلية هما يزيد بن عبد الملك ١٠١ - ١٠٥ هـ / ٧٢٠ - ٧٢٤ م، وهشام بن عبد الملك ١٠٥ - ١٢٥ هـ / ٧٢٤ - ٧٤٣ م ، وفى عهدهما ظهر فى البيت الأموى الانقسام والتفرق اللذان انتهيا باضعاف البيت كله وذهاب ريحه ، فقد كان يزيد بن عبد الملك مضطرب الميول: أغضب يزيد بن المهلب وحاربه حتى قتله، وتغيب الخليفة بالوان الأذى حتى تمروا منه ومالوا الى أعدائه، واحتللت قلوبهم بالثورة عليه ، وعادت اليهم أحقاد مرج راهط وتمحكت فى قلوبهم تاراتها^(٢)، وأقام على افريقية يزيد بن أبى مسلم هذا، وكان من كبار القيسية، فلما قتل أقام مكانه بشر بن صفوان ، وقوى جانب القيسية فى بلاد الدولة

(١) م عبد الرحمن بن عبد الله التافى من ذى الحجة سنة ١٠٢ الى صفر سنة ١٠٣ (من بوليه الى أغسطس ٧٢١) وعنه بن سحيم الكلبي من صفر سنة ١٠٣ الى شبان سنة ١٠٧ (٧٢١-٧٢٦) ، وعذرة بن عبد الله الفهرى من شبان سنة ١٠٧ الى شوال سنة ١٠٧ (من يناير الى مارس ٧٢٦) ، وبجي بن سلامة العاملى من شوال سنة ١٠٧ الى ربيع أول سنة ١١٠ (من مارس ٧٢٦ الى بوليه ٧٢٨) ، وحذيفة بن الأحوص القيسى من ربيع أول سنة ١١٠ الى شبان سنة ١١٠ (من بوليه الى ديسمبر ٧٢٨) ، وعبد الله بن أبى نسيمة اختفى من شبان سنة ١١٠ الى المحرم سنة ١١١ (الى أبريل ٧٢٩) ، وأهيم بن عبيد الكلبي من المحرم سنة ١١١ الى ذى القعدة سنة ١١١ (الى فبراير ٧٣٠) انظر ابن عذارى ، البيان ج ٣ ص ٢٦ - ٢٧

والبحث الذى كتب لافونتى اى الكاترا وذيل به زوجته للأخبار المبعودة وحقق فيه ولايات عمال الأندلس .

LA FUENTE Y ALCÁNTARA; *Cronología de los gobernadores de España*. Apéndice III de la *librería Muchúu*, pp. 230-242.

(٢) الطبرى ، تاريخ الرسل والملوك ج ٨ ص ١٣٦ وما بعدها ، ابن الأثير ، الكامل ج ٥ ص ٢٣ وما بعدها ، السعوى ، سرودج الذهب ج ٢ ص ١٣٥ - ١٣٦

الاسلامية كلها ، فلما قبل أخوه هشام بدائه أن يخفف من غلوائه القيسية المضرة بقبض يده عنهم ، ومن ثم أقام تقرأ من كبار اثنية الكلية من أمثال خالد بن عبد الله القسري وأخيه أسد على الولايات ، فخذوا يضطهدون المضرة اصطهاداً رضى عنه الخليفة وإن لم يرض فعلهما . ولهذا ترك بشر بن صفوان في ولايته لأن ميوله كانت كلبية يمنية ، وحينما توفي بشر بن صفوان سنة ١٠٩هـ / ٧٢٦ م كانت ميول الخليفة قد انحرفت بعض الشيء عن الكلبية اليمنية ومالت تمعه الى إضعاف أمرها ، وهذا أخذ يولي بعض القيسية كبار المناصب ، فولي يوسف بن عمر التقي العراق وخراسان وعبدة بن عبد الرحمن السلمي إفريقية ، وكانوا جميعاً من غلاة القيسية ، فخذوا يضطهدون اثنية الكلية ، حتى ليزكر النويري أن عبدة بن عبد الرحمن السلمي لم يكن يصل إلى إفريقية حتى « أخذ عمال بشر ابن صفوان نجسهم وتحمل عليهم وكان فيهم أبو الخطاب بن صفوان الكلي^(١) » . هكذا أخذت عواصف العصبية تعصف بالدولة في القلب وفي الولايات ، ولم يقتصر الأمر على المال ورجال الدولة بل تعداه الى عامة الناس ، لأن الجاليات العربية التي كانت قد هاجرت الى الولايات واستقرت فيها لم تنجرح عن أن تكون قيسية مضرة أو كلبية يمنية ، فإذا كان العامل قيسياً حابي القيسية واضطهد الكلبية اليمنية وأذاها ، واشتكت بينه وبينها الحروب ، وإذا كان كليبياً عطف القيسية وأزله بها من البلاء شيئاً كثيراً . ومن هنا قامت الحروب بين العرب في الولايات ، وتغضبت أراضى الدولة الاسلامية من خراسان الى أقصى الأندلس بدماء العرب ، وشغلتهم هذه اخلافات في كل ناحية عما هو أهم منها وأولى بالعناية من الأمور . ولم يشق بلد من بلاد المسلمين بهذه الخصومات كما شق بها المغرب والأندلس ، لا لأنها كانت فيهما أقصى وأعنف ، بل لأن المغرب والأندلس كانا الى ذلك الحين بمثابة الثغر الكبير لبلاد المسلمين عامة ، وكان لابد لمن يقوم فيهما من العرب أن يكونوا كتلة واحدة يقطعة ، والانهمض لهم العدو — الذي لم يقض عليه القضاء المبرم — واستعاد قوته ، وتحفز لقتالهم وهم في شغل عنه ، وهذا هو الذي حدث بالفعل :

(١) ابن عبد الحكم ، توح ، ص ٢١٣ — ٢١٦ ، النويري ، نهاية الأرب ص ٣٣ وراجع تعليق موريل على هذه التغيرات العصبية في الفترة الأموية :

H. Fournel, *Les Barbares*, I, pp. 270-271.

شغل العرب بتصفية ثاراتهم القبلية العصبية عن بقايا التوط في الأندلس ، وعن إتمام إخضاع البربر في إفريقية ، فأصاب هؤلاء وأولئك فرصة كانوا في أشد الحاجة إليها ، واستطاعوا أن يستعدوا ثباتهم وأن يمتكنوا أقدامهم في نواحيهم النائية ، ثم أخذوا يتقدمون على مهل منتهزين الفرصة في هؤلاء العرب الذين شغلهم قيس وكتب عن القوط والنصرانية والثنية معا . وابتس إلى الشك سبيل في أن هذه المنازعات العصبية وحدها هي السبب في نهضة فلول القوط وتقدمهم لمنازعة العرب هذه المنازعة الطويلة التي انتهت بخروج المسلمين من البلاد فجأة ، وأنها هي السبب في ثورة بربر المغرب جميعه على العرب ، لأنها أتت في وقت حرج كان اناسا من أحق فيه بأن يذلوا قصارى جهدهم في إتمام فتح البلدان ، فعاقبهم عن ذلك واضطرب الأمر عليهم فيها جميعا .

كانت ولاية يزيد بن أبي مسلم وبشر بن صفوان
 ثمة سيادة الكيين البينين في إفريقية كلبية بمنية صرفة ، وقد عُرف
 في المغرب والأندلس الكليون الثنيون بأسرائهم في العصبية على الموالي

في كل ناحية ، وحسبنا من ذلك الإشارة إلى سياسة الحجاج وعصفه موالي فارس ، وكان يزيد بن مسلم تلميذه وكتابه ^(١) ، خبيب أنه يستطيع أن يسير في البربر بسيرة الحجاج في أهل العراق وفارس ^(٢) ، وأخذ يصف البربر ويشدد في جمع أموالهم وسبي نسائهم ، وكان شديد العناية بالطاف الخلفاء وكسب قلوبهم بالهدايا ، فصار يتخير أحسن نساء البربر ليعتصم بهن إلى الخليفة ، وكان يأخذ المائة من الفم ويذبحها ليأخذ فراءها العسلى الصافي ويرسلها إلى دمشق فرمما ذبح مائة شاة دون أن يستخلص منها جلداً واحدا سليما ، فتغيرت نفوس البربر ، وبدأت قلوبهم تتحدث بالثورة عليه ، لأن البربر كالعرب قوم بدو لا يعرفون طاعة ولا ذلة ^(٣) .

وليس إلى الشك سبيل في أن خلفاء بني أمية لم يكونوا ليرضوا عن سياسة يزيد بن أبي مسلم وبشر بن صفوان في إفريقية ، وأنهم لم يكونوا يعلمون شيئا عن الوسائل التي كانوا يلجأون إليها في عسف البربر والاستبداد بهم

مشيئة الخلفاء من أعمال
 عمالهم في المغرب

(١) ابن عبد الحكم ، فتوح ، ص ٢١٣ — ٢١٤ وأبو الحسن ، النجوم الزاهرة ، ج ١ ص ٢٧٢

(٢) الثوري ، نهاية الارب ، ج ١ ، ص ٢١

(٣) ابن عبد الحكم ، فتوح ، ص ٢١٣ وما يليها — الثوري ، نهاية الارب ، ص ٢١ وما يليها .

ومن دلائل ذلك أن يزيد بن عبد الملك لم يغضب حينما علم يقتل البربر واليه يزيد بن أبي مسلم ، وقال صراحة انه لم يرض عن عمله : ثم أقرو عداً ابن أوس الأنصاري انتهى أومه أهل افريقية على أنفسهم ^(١١) .

وربما تبادر الى الفطن أن الخلق كانوا يكفون العمان أن يكثروا من الهدايا والاعطاف . فكان العمان يضطرون لهذا الى الاسراف في عسف الناس والاشتطاط معهم ، ولكن رواية لابن عذارى تدل على أن العمال يحملون أكبر جانب من المسئولية في هذا ، وذلك حيث يقول : « وكان الخلق بالشرق يستحبون طرائف الغرب ، ويعثون فيها الى عامل افريقية ، فيعثون لهم البربريات السيئات . فلما أفضى الأمر الى ابن الحجاب مناهم بالكثير وتكلف لهم — أو كلفوه — أكثر مما كان ، فاضطر الى التعسف وسوء السيرة ^(١٢) » وهي رواية تدل على أن الخلق كانوا يستحبون طرائف افريقية فقط ، وأن العمال كانوا يتكلفون الاسراف في عسف الناس طلباً في المزيد من رضى الخلق .

وكان الكليون يطعمهم على جانب قليل من السياسة والكياسة ، فاسرفوا في الأمر إسرافاً تفر للبربر ودفعهم الى الثورة . وشجعهم على المضى في هذا السبيل ما كان قائماً إذ ذاك بين العرب أنفسهم من عداة .

وكان وضع العرب في بلاد المغرب بعيد الفتح
توزع قوس البر — زفة
وضعا فريداً في ذاته ، فان بربر المغرب — على ما نعرف — ينقسمون الى بربر وبرانيس أو الى بدو وحضر ، فأما البربر فقد تارعوا الى الانضمام للعرب من أول الأمر واشتركوا معهم في فتح البلاد ، ولولا مساعدة قبائل بربرية مثل لوانه ونفوسة وهوارة وبرغواطه ^(١٣) ، لما استطاع العرب الوصول في المغرب الى هذه النتيجة الباهرة التي وصلوا اليها

(١١) ابن عبد الحكم ، فتوح ، ص ٢١٢ .

(١٢) ابن عذارى ، البيان المغرب ، ج ١ ص ٣٢ — ٣٣ .

(١٣) راجع النصوص الخاصة بانضمام هذه القبائل الى المسلمين من أول الأمر في: البلاذري : فتوح ص ٢٢٤ — ابن عبد الحكم ، فتوح ص ٢٠٠ — ٢٠١ ، ابن الأثير ، أسد الغابة ، ج ٣ ص ١٨٤ — ابنه خلدون ، كتاب البربر ، ج ٦ ص ١٠٨ ، وانظر فتح العرب للمغرب ص ٢٨٢ وما يليها .

بعد جهد طويل متصل . فلما انتصر العرب واستقرت أقدامهم في البلاد توقع البتر أن يتبرروهم مساوين لهم ، وأن يمزوهم عن البرانس الذين قاومهم مقاومة عنيفة ولم يلقوا بيد الطاعة إلا بعد أن يشعروا من كل عون من ناحية البيزنطيين ، ولكن العرب لم يفتنوا الى ذلك ، ومضوا يعاملون البربر جميعاً معاملة واحدة ، واشتدوا عليهم جميعاً ، أصدقاء وغير أصدقاء ، أحلافاً وغير أحلاف ، فتغيرت نفوس البتر — وزناته منهم خاصة — وبدأوا يفكرون في الثورة على العرب عامة . ثم ان البربر — والبتر منهم خاصة — حلوا معظم عبء فتح الأندلس ، وقتل منهم في هذا السبيل آلاف في حين لم يفقد العرب إلا بضعة مئات ، وكان ثمر من قدة الفتح بربراً زناتيين مثل طريف بن أبي زرعة وطارق بن زياد ، فلم يحسن العرب جزاء هذين ، بل أصاب موسى طارقاً بشركير ، ولم ينظر عرب الأندلس الى بربرها نظراً للتدليس ، فأنكر البربر ذلك وبدأت نفوسهم تتغير . وربما كان دافع عرب الأندلس الى إساءة معاملة البربر هو خوفهم منهم ، فقد كان البربر في الأندلس أضعاف العرب عدداً ، وكان العرب يشعرون أنهم أقلية ، وكان شعورهم بهذا يدفعهم الى التحرز من البربر وإبعادهم عن الحكومة والسلطان ، فزاد ذلك في سخط هؤلاء ، وكان البتر هم حرس الولاة المقربون اليهم ، وكان الولاة قبل يزيد بن أبي مسلم يمزونهم من البرانس ويتخذون منهم بطانتهم ، فلما جاء يزيد بن أبي مسلم أغفل هذه الناحية وأساء معاملة البتر وأراد إتهانهم وإذلالهم ، فنفرت نفوسهم منه ، ووقد العرب من ذلك الحين ولاء هذا الفريق القوي من بربر افريقية وسيكون لذلك أثر كبير في تطور الحوادث فيما بعد ^(١) .

وكان في افريقية الى جانب البربر والروم شر كبير من الافارقة . الأفاارقة ، أى من الأجانب المستوطنين الذين طال تمكثهم في البلاد حتى أصبحوا افريقيين ، وكان معظم هؤلاء يسكنون المدن ومواقع

(١) لاحظ قول ابن عبد الحكم : « ويقال : بل كان حرس يزيد بن أبي مسلم حين قدم البربر ليس فيهم إلا بترى ، وكانوا هم حرس الولاة قبله ، البتر خاصة ليس اليهم من البرانس أحد ، فخطب يزيد بن أبي مسلم الناس فقال : اني ان أصبحت صالحاً وسمعت حرسى في أيديهم كما تصنع الروم ، فاقسم في يد الرجل الخبيث اسمه وفي البترى : حرسى ، يمر : بذلك عن غيرهم ، فالتقوا من ذلك ، ودب بعضهم الى بعض في قتله . » فتوح ، ص ٢١٤

الساحل ، وكانوا على علائق حسنة مع الروم متأثرين بمحاضرتهم ، وكان فيهم كثير من النصارى . ولما أقبل العرب وأنشأوا يحاربون الروم وقبعت هؤلاء الأتارقة على الحياض بل أقبل قهر منه على الاسلام ، وكانوا ينتظرون ألا يعتبرم العرب روماً وألا يصفقوا ، ولكن العرب وضعوهم والروم في منزلة واحدة ، فاعتبروا الأتارقة موالى ، وغنموا أراضيهم وأمواهم ، فاقبلوا أعداء لهم ، واتصلوا بزمناته ، وتغامر الحيان على الثورة ^(١) .

وزاد الحال حرباً أن اشتداد بني أمية مع دولة الخارجية في المغرب العلويين واخوارج أربهم وتفرم من الشام والعراق وجزيرة العرب ، فمضوا يلتمسون الأمان حينما وجدوه ، وفر منهم نفر كبير إلى المغرب حيث وجدوا أهله حاقين على الأمويين مستعدين للثورة عليهم ، فلم يكن أيسر على هؤلاء العلويين واخوارج من كسب هؤلاء البربر إلى صفوفهم ، ووجدت مذاهب الخارجة — الصفرية والأباضية خاصة — قبولا طيباً من البربر ، وهكذا تهيأت في بلاد المغرب كلها الظروف لثورة عامة كبرى على الأمويين والعرب عامة .

ويجمع مؤرخو المغرب على أن معظم من أقبل إلى افريقية من هؤلاء الدعاة كانوا من الصفرية والأباضية ، ولنا نعلم بالضبط لماذا كان معظم دعاة الثورة في المغرب من هذين الفريقين من اخوارج ، ولا السبب في إقبال أهل المغرب عليهما خاصة ، لأن مبادئ الفريقين ليست مما يجتذب البربر ، فهما أكثر اخوارج ميلا إلى المسألة والتساح مع المخالفين ^(٢) ، بل الأباضية لا تحل قتال غير اخوارج من المسلمين ولا تسجل من الغنائم غير السلاح

(١) ينهم من روايتين لأبي الحسن والسلاوي أن زعامة برابر منجبة في الثورة التي ستحدث عنها كانت الى ميسرة الطغرى وعبد الأعلى بن جرجس الأفرقي ، وكان مع كل منهما قومه ، مما يدل على أن الطامعين انفتحا على الوثوب بالعرب .

(٢) انظر أبو الحسن ، النجوم الزاهرة ، ج ١ ص ٢٨ ، السلاوي ، الاستعلاء ، ج ١ ص ٢٩

(٣) الدهرستاني ، الملل والنحل ص ١٦٨ — ١٦٩ ، البغدادي ، الفرق بين الفرق ص ٦١ — ٦٢

والخيل ، والصغرية تكاد تكون أكثر مذاهب الخارجية اعتدالا ، والبربر على ما نعلم لا يميلون إلى الاعتدال في العقائد ، وسرى من أحداث ثورتهم أنهم كانوا متطرفين لا يعرفون وسطا . وربما كان الأحجى أن نشك في نسبة هذه الحركات إلى الصغرية والاباضية خاصة ، لأن أسبابها كانت سياسية قبل أن تكون دينية ، ولنا نجد على أي الأحوال في أخبار هذه الثورة الكبيرة دليلا واضحا على صغرية القائمين بالحركة أو اباضيتهم ، والأسلم أن نسميهم خوارج غصب ، خوارج سياسيين لادنيين .

ولصاحب « الأخبار المجموعة » رواية يفهم منها أن البراءة البعيدة لهذه الحركة كانت موضع خلاف بين المؤرخين القدماء أنفسهم ، وذلك حيث يقول : « وقد يقول من يظن على الأئمة أنهم إنما خرجوا ضيقاً من سيرة عمامهم ، وأن الخليفة وولده كانوا يكتبون إلى عمال ضنجه في جلود الخرفان الصلية ، فتذبح مائة شاة ، فربما لم يوجد فيها إلا جلد واحد ، وهو قول البغض للأئمة ، فإن كانوا صدقوا ، فما بال الصحكم فشا فيهم ورفع المصاحف وحلق الرؤوس ، اقتداءً بالازارقة وأهل النهر وان ، أصحاب عبد الملك بن وهب وزيد بن حصن^(١) ... » .

وظاهر أن صاحب هذا المجموع القيم من الأخبار يحاول الدفاع عن خلفاء بني أمية لأنهم أجداد أموية الاندلس ، وليس إلى الشك سبيل في أن عبارته هذه موجهة إلى نفر من معاصريه الذين كانوا يرمون خلفاء بني أمية بالظلم ويحملونهم مسؤولية هذه الحركة الخطيرة .

ومهما يكن من الأمر فقد اجتهد دعاة الخارجية هؤلاء اجتهداً عظيماً في إثارة البربر ودفعهم إلى الوثوب بالعرب . ومن دلائل ذلك قول المالكي : « وكانوا — أي أهل إفريقية — يقولون : لا تخالف الأئمة بما تجني العالم ، فقالوا — أي الدعاة الذين كانوا يحرضون البربر على الفتنة — لهم : إنما يعمل هؤلاء بأمر أولئك ! فقالوا : حتى نخبرهم !^(٢) » .

« فخرج مبسرة في بضعة وعشرين رجلاً ، فقدموا على هشام ، فلم يؤذن لهم ، فدخلوا على الأبرش فقالوا : أبلغ أمير المؤمنين أن أميرنا يفرز بنا وبجندته ،

(١) الأخبار المجموعة ص ٣١ — ٣٢

(٢) المالكي ، رياض النفوس ، ورقة ٣٠ (١) .

فإذا غنمنا قلعهم ولم ينخلنا ، ويقول : هذا أخلص لجهادكم ١..١ ، فقلنا : لم نجد هذا في كتاب ولا سنة ، ونحن مسلمون ! فأجبنا أن نعرف أعن رأي أمير المؤمنين هذا أم لا ؟ فقال عليهم المقام ونقدت بقعاتهم ، فكتبوا أسماءهم ودفعوها الى وزرائه ، وقالوا : ان سأل عنا أمير المؤمنين فأخبروه ، ثم رجعوا الى افريقية . وبلغ الخبر هشاماً فأل عن الفر ، فعرف أسماءهم ، فإذا هم الذين صنعوا ذلك^(١) ، مما يدل على أن أهل افريقية أنكروا هذه المعاملة السيئة من عمال الأمويين ، وجعل هؤلاء الدعاة يدفعونهم الى الثورة ويؤكدون لهم أن ذلك الظلم الذي يزل بهم إنما مصدره الخلفاء أنفسهم ، فأحب مبصرة — زعيم البربر — أن يتأكد من الأمر قبل أن يُقدم على شيء ، فمضى في وفد من أهل بلده الى دمشق ليبسط ظلامته أمام الخليفة هشام ، فلم يستطيعوا مقابلته ، فسادوا ولا مندوحة لهم عن الثورة .

وكان الأندلس تابعا لافريقية في ذلك الحين ، فلا غرابة
 المعنية العربية أن تظهر فيه أصداء ذلك كله ، ولا غرابة في أن يكون لها جميعاً
 في الأندلس أسوأ الأثر على مصائر الاسلام فيه للأسباب التي ذكرناها .
 أقام يزيد بن أبي مسلم وبشر بن صفوان الكليان اليمانيان على الأندلس
 عمالا يمينيين كلييين هم عتبة بن سحيم الكلبي (صفر ١٠٣ — شعبان ١٠٧)
 وعذرة بن عبد الله القهري (شعبان ١٠٧ — شوال ١٠٧) ويحيى بن سلامة
 العاملي (إلى ربيع الأول سنة ١١٠) ، وقد حكم ثلاثهم سبع سنوات (شوال ١٠٧ —
 ربيع أول ١١٠) تعصبوا خلالها لليمينية الكلية وأوغروا صدور القيسية ،
 وكانت قيسية الأندلس موعرة الصدر بطبعها لا محتاج إلى من يحرك نيران
 أحقادها ، لأن الكثيرين من أفرادها كانوا ممن حضر حروب الزيريين
 والمروانيين في المشرق ، بل كان منهم من حضر مرج راهط ورأى بعينه
 مصارع القيسية وأقول نجحها بهزيمة الزيريين ، وكانوا ينتظرون الفرصة
 لیسوا حسابهم القديم مع اليمينيين الكلييين .

(١١) المالكي ، رياس النفوس ، ورقة ٣٠ (أ - ب) وليس لدينا ما يؤيد ذهاب مبصرة
 الى المشرق ، ولكننا نستطيع أن نستخلص من هذه الرواية أن زعماء البربر حاولوا بسط
 شكائهم أمام الخلفاء قبل أن يلجأوا الى الثورة .

فلم يكدهؤلاء الولاة الثلاثة بسرون في سياستهم الميمنية الكنية حتى امتلأت قلوب القيسية ألماً وجاشت نفوسهم بالثورة، وغدوا لا ينتظرون إلا الفرصة المواتية^(١١). وكان هؤلاء الكنيون كغيرهم من الميمنية ذوي شرة إلى الأموال وعسف في جمعها، وقد اشتد سحيم منهم شدة خاصة، فأنزم النصراني في الأندلس بدفع جزيرة مضاعفة، فتفريت نفوس أهل البلاد وبدأ القلق يسودها من كل وجه^(١٢).

(١١) أخبار مجموعة، ص ٢٤ — ٢٥

Dozy, *Musulmans d'Espagne*, I. pp. 135, 399.

(١٢) إيزودور الباجي، (مقتدر رقم ٥٢) اسمه الكامل Isidoro Pacence وهو مؤلفهمى يقال انه كان أسقفاً لمدينة Pace أو Pax-Julia وهي Beja الحالية من مدن البرتغال (باج عند العرب) بنسب إليه تاريخ هام لاسبانيا اسمه :

Epitoma (epitome) Imperatorum vel Arabinm Ephemerides atque Hispaniae Chronographiae sub uno volumine Collecta.

وهو يشتمل تاريخ اسبانيا من أواخر العصر القوطي (من نهاية حكم سيرت إلى نهاية حكم يوسف الفهري آخر عمال الأندلس للأمويين، وهو يضم معلومات هامة عن الدولة البيزنطية والدولة الإسلامية في الشرق خلال هذه الفترة. ولم يستطع البحث التاريخي الاعتماد إلى حقيقة إيزودور هذا أو إلى نسبة هذا الكتاب إليه، ولهذا يفضل الكثيرون نسبة «التاريخ الطينطي المجهول المؤلف El-Anónimo Toledano» لأن مخطوطته وجدت في طليطلة. والذي لا شك فيه هو أن مؤلف هذا المجمع القريب من الأخبار كان واحداً من رجال الدين الاسبان، ولكنه يمتاز عن هؤلاء جميعاً باعتدال في الرأي وبعد نسي عن العصبية الدينية التي تجدها عند غيره من مؤرخي اسبانيا من رجال الدين. وروايته تزودنا بمعلومات قيمة جداً عن خفاف الأمويين بالشرق وأعمال عمال بني أمية في إفريقية والأندلس. ويضمهم من نص روايته، ومن كتب أخرى معاصرة، أنه كتب كتاباً أخرى هي :

1—Epitoma Regum Wisigothorum a tempore Recaredi principis.

2—Epitome Temporum.

(مختصر تاريخ العمور) — وفيه يتحدث بالتفصيل عن الحروب التي جرت بين البربر وكنسوم بن عياض عامل هشام بن عبد الملك على إفريقية.

3—Epitoma.

يقص فيه أخبار الحروب بين بلج بن بشر ومن معه من الشامية وبقية عرب الأندلس.

4—Liber verborum dierum Saeculi.

وهو يكتل فيه ذكر الأحداث التي فات ذكرها في كتبه السابقة. وكتابه الأول هو أهمها من غير شك، وهو المشار إليه في التواريخ الأندلسية، وهو الذي تتحصده نحن في هذا البحث. وظاهر أن مؤلفه أراد أن يجعل منه صلة لتاريخ إيزودور الاشيلي San Isidoro de Sevilla فيجدها نسخة الكاملة عند :

THEODOR MUMMEN, *Auctorum Antiquissimorum*, tomus XI, *Cronica* = *Minora*. (Saec. IV, V, VI, VIII) II, pp. 334-360 Berolini, 1893.

فلما تولى إفريقية عينة بن عبد الرحمن السلمي^(١) وكان قبيلاً ، انقلبت
الآية وقاتل على الأندلس سنوات قسبة لى الكليون اثنيون خلاها بلاء
شديداً ، قام بالأمر خلافا حذيفة بن الأحوص القبيسي وعين بن أبي نعمة
انغمسى ، والهيثم بن عبيد الله الكتاني ، ومحمد بن عبد الله الأشجعي ،
واستمرت حتى سنة ١١١ هـ . وقد اشتد اهيم مع اثنتين شدة أنارتهم ودفعتهم
إلى العصيان علانية ، وقد بلغ من شدته أن أنكر هشام عليه ذلك - رغم قبيلته -
وعزله وعاقبه عقاباً صارماً^(٢) .

ومن عهد الهيثم هذا تبدأ في الأندلس خصومة القسبة واثنية الصريحة
الخطرة التي سيكون لها أسوأ الأثر على مصير الاسلام في الأندلس خاصة
والغرب عامة .

= وفي :

FLOREZ, *España Sagrada*, pp. 283-307. Isidori Pacencia Episcopi,
chronicon.

ونشر أجزاء من LAFUENTE Y ALCÁNTARA كحق لقرتة الاسبانية للأخبار
الجموعة . ص ١٤٦ وما بعدها .
وانظر عنه :

LUDOLF SCHEVENKOW, *Kritische Betrachtungen über die lateinisch-
geschriebenen Quellen zur Geschichte der Eroberung Spaniens durch
die Araber*. 1894.

FRANCISCO JAVIER SIMONET, *Historia de los Mozárabes de España*,
(Madrid 1867-1868) pp. 234-599.

CEGAR DEBLER, *Sur la Cronica Arabigo-Bizantina de 741 y la
Influencia Bizantina en la Península Ibérica (Al-Andalus, vol. XI fasc.
2 Madrid/Grenada, 1956)* pp. 283-349.

(١) أنار وصول عينة بن عبد الرحمن إلى إفريقية اضطرراً كبيراً ، لأن الكليين كانوا
عند اضطرارهم إلى السيادة في عهد مله بتر بن صفوان ، وكان معظم عرب إفريقية والأندلس
كليين بمخين كاذكرنا ، وكان يعرف ترك مكانه كياً ، فلم يكده يستقر في انولاية حتى فجاء
هشام بعيد بن عبد الرحمن ، ودخل عينة القيروان فجاء ، كما نكاه بنوهم ، مارضة ومقارمة ،
ولم يقدم شيئاً على عسف الجيوش عفاً جاوز الحد انذوف .

انظر ابن عذاري ، البيان ، ج ١ ص ٣٦ ، النوى ، نهاية الاربع ج ١ ص
١٣٠ ، الحلة السيرة ص ٤٧ - ابن الأثير ، الكامل ج ٥ ص ١٠٨ ، ١٣٠

(٢) ايزودور ، هرة ٥٧ - ابن الأثير ، الكامل ، ج ٥ ص ٦٨ ، ٧٨

يد أننا ينبغي أن نذكر أن المسلمين كانوا معنيين خلال ذلك كله بالحروب فيما وراء البرانس ، فقد استمرت جهودهم بعد مقتل السمح بن مالك الخولاني ، ووصلت جيوش المسلمين في أيامهم إلى قريب من أثينيون ، وكانت أربونة عاصمة أخيم بن عبيد الكثناني بقيم فيها معظم وقته^(١) .

ولما نجد ما نسجله في عهود هؤلاء الأحكام القصيرة إلا ثورة بلاية زعيم فلول القوط في نواحي أشتربس ، وهي ثورة خطيرة تعين بدء المقاومة الاسبانية ، وقد وقعت في عصر عتبة بن سحيم^(٢) .

وفي صفر سنة ١١٢هـ / ٧٣٠م أقام عبيد الله بن الحجاج السلمي عبد الرحمن ابن عبد الله النافق أميراً على الأندلس ، وكان عبد الرحمن من كبار رجال جند الأندلس ، وقد قضى حياته حتى ذلك الحين يغازي الأعداء فيما يلي البرانس ، وكان الجند قد أقاموه والياً على الأندلس قبل ذلك مدة ثم ترد على شهرين قبيل قدوم عتبة بن سحيم ، وكان عبد الرحمن شخصية أندلسية قضى معظم أيامه في نواحيها وفي الجهاد فيما يليها ، فكان لولايته طابع خاص لا نلحظه عند أحد من سبقوه ، فقد كان هؤلاء مشاركة يقبلون على البلاد وهم لا يكادون يعرفون من أمرها شيئاً ، ولا يكادون يحملون إليها الأعصية التي أوالقيبة ويزيدون الحال سوءاً . فاما عبد الرحمن فأندلسي لا يكاد يلقى بالا إلى هذه الجاهلية العصبية ، ولا يكاد يلتفت إلا لآقرار الأمن في البلاد وموالاته فتفتح فيما يليها^(٣) .

تجمع الروايات الإسلامية على الثناء على عبد الرحمن ، بل يذهب بعضها إلى القول بأنه أعظم ولاية الأندلس أجمعين وأكثرهم فضيلة وأشدهم إخلاصاً في القيام بما تفرضه الأندلس على واليها من الواجبات ، والواقع أن المراجع لم تبلغ في ذلك كثيراً ، فقد كان عبد الرحمن في واقع الأمر منظمًا قديرًا وجندياً

(١) ابن حذاري ، البيان ، ج ٢ ص ٢٩ — إيزودور ،قرة ٥٦ و ٥٧ .

(٢) القري ، نفع الطيب ، ج ٢ ص ٩ — ١٠ .

Lévi-Provençal, *Hist. de l'Espagne musulmane*. I. p. 48 .

(٣) عن عبد الرحمن النافق ، انظر : ابن عبد الحكم ، فتوح ، ص ٢١٦ — ٢١٧ .

ابن حيان ، تندر القري ، نفع الطيب ، ج ٢ ص ٥٩ — أخبار مجموعة ، ص ٢٥ —

ابن حذاري ، البيان ، ج ٢ ص ٢٧ — ٢٨ ، ابن الأثير ، ج ٥ ص ٩٤ .

Isodoro Pacheco, *Cronica*, ed. ١٧٠٥ .

باسلا، وربما شاركه في إحدى هاتين الصفتين بعض من سبقه من ولاة الأندلس مثل المسح ابن مالك أو عتبة بن شحيم، ولكنه يمتاز عن هذين وغيرهما بأنه كان سليما من نزعة العصبية التي أقسدت على معظم هؤلاء الحكام أعمالهم. وقد كان الرجل من غافق إحدى بطون كهلان الخثينة؛ ولما نزل اختيار عبيدة بن عبد الرحمن السلمي القبيسي المتشدد بإياه إلا بأنه شخصية عبد الرحمن كانت من الظهور بحيث صرفت عبيدة عن التفكير في قبيلته التي أقسدت عليه الأمور زمانا^{١١}، ويبدو أن عبد الرحمن كان يتمتع بمركز عظيم بين عرب الأندلس، لأن ولايته لقيت الرضى من طوائفهم كلها ميتة وقبيلة.

ولم يوفق عبد الرحمن في غزواته الكبرى التي أراد أن يفتح فيها غالة رغم ما حشد من عدة وما بذل من جهد، واستشهد هو وتبرع عظيم ممن كانوا معه عند بلاط الشهداء على مقربة من بواتيه في رمضان سنة ١١٤ هـ. ولا نزاع في أن ابن حيان قد بالغ حينما زعم أن أحدا من جيش عبد الرحمن لم ينج من هذه الموقعة، لأنه لا يعقل أن يقتل من المسلمين سبعون ألفا ثم لا تضطرب الأندلس كلها. والواقع أن عددا عظيما من جنود عبد الرحمن عاد إلى الأندلس قبل الموقعة مستوحشا من طول الشقة، فلما تأجأ العدو ألفاء في قلة فاستشهد وبعض من بقى معه. كان لهذه الهزيمة وقع شديد في نفس الخليفة هشام بن عبد الملك، فقد أقبلت إليه أخبارها بعد قتل أخيه مسلمة بن عبد الملك في اقتحام أسوار القسطنطينية بأربع عشرة سنة، فاحس هشام أن سيوف المسلمين قد عجزت عن اقتحام معاقل المسيحية الكبرى في الشرق والغرب، فساء ذلك، وأخذ يفكر تفكيراً جادا في علاج هذا الموقف، وفي تقوية جبهة الإسلام من ناحية الغرب، ويبدو أنه تخوف خطر الفرنج على مسلمي الأندلس بعد إذ استشرقتهم بعد هذه الحركة.

(١١) وكال عبد الرحمن النافق في خلاف دائم مع عبيدة بن عبد الرحمن؛ ومصدق ذلك رواية لابن عبد الحكم يقول فيها بعد تفصيل أعمال عبد الرحمن في إحدى غزواته وبلاده الفرنجة: «وكان فيما أصاب رجل مفضضة بالسر والياقوت والبرجد، فأمر بها فكسرت، ثم أخرج الحمى، وقسم ماؤها في المسلمين الذين كانوا معه، فبلغ ذلك عبيدة، فغضب غضبا شديداً، فكتب إليه كتاباً يتوعده فيه؛ فكتب إليه عبد الرحمن: إن السراوات والأرض لو كافا وقتاً، لجلب الرحمن للثنتين منها محرراً، ثم خرج إليهم أيضاً فزياً فاستشهد وعادة أصحابه...» ابن عبد الحكم، توح، ص ٢٤٧.

بدأ هشام بن عبد الله بن عبد الرحمن عن إفريقية في أواخر سنة ١١٤ هـ لأنه كان قسياً صريحاً في عصبته حتى لقد أثار الثمنية وكاد يوقع المغرب الإسلامي كله في فتنة عصبية كبرى ، واستبدل به قسياً آخر كان يحسب أنه أهدأ منه نفساً وأقل عصبية ، ذلك هو عبيد الله بن الحبحاب .

بدأ عبيد الله بن الحبحاب ولايته في إفريقية بدءاً حسناً ، وقد كان وفياً في مصر توفيقاً طيباً^(١) ولكنه مصعب أخذك في المغرب بعد موسى بن نصير

ثم استطاع أن يدرك في إفريقية ما أراد من الإصلاح وتهديم النفوس ، ذلك أن المغرب الإسلامي كان يجوز له ذلك أزيمة سياسية واجتماعية حادة . ولا بد أن تعود بتاريخ المغرب سنوات إلى الوراء لتتبع هذه الأزمات منذ بدايتها . ذلك أن حكومة موسى بن نصير وابنيه عبد الله وعبد الملك من بعده في المغرب أخضعت على المسلمين ثمرات حكومة حسان بن النعمان وإصلاحاته ، فقد اشتد موسى وبنوه على البربر شدة نفرتهم وبغضت العرب إليهم ، وزاد الأمر سوءاً أن آل موسى احتضنوا بعض القبائل واعتبروا أفرادها موالى لهم وفضلهم على غيرهم ، فثار ذلك نفوس بقية القبائل ، وأخذ كثير من البربر يشعرون بأن الحكم العربي الجديد ليس خيراً في كثير من الحكم البيزنطي المنقضى .

ولو استمر الأمر على ذلك بصورة مضطربة لا تعجزت ثورة البربر في زمن مبكر جداً ، ولكن الأحوال هدأت بعد انقضاء أمر آل موسى فترة دامت أربع سنوات من ٩٧ — ١٠١ هـ ٧١٥ — ٧٢٠ م بسبب اعتدال محمد بن يزيد القرشي^(٢) واستماعيل بن عبيد الله اللذين توليا حكومة المغرب بعد آل نصير على ما ذكرناه^(٣) .

(١) ابن الأثير ، الحلة الصراة (حجة دوزي) ، ص ٣٢ — ابن خلدون ، البيان ، ج ١ ص ٣٢ ، ٣٣ — أبو الحسن ، النجوم الزاهرة ، ج ١ ص ٢٩١
(٢) المقرئ ، خطط (طبعة قيد) ج ٢ ص ٦١ — ٦٢
نفس المؤلف : البيان والاعراب عما بأرض مصر من العرب ، حجة فستلند تحت عنوان :

Wüstenfeld, Abhandlung über die in Ägypten eingewanderten arabische Stämme. Göttingen, 1847, pp. 39-40.

(٣) ابن عبد الحكم ، توح ص ٢١٣ — ابن خلدون (طبعة نوبل دي نرجيه) ص ٨

وقد بلغ من توفيق إسماعيل في إقرار السلام في البلاد أنه «لم يبق في ولايته يوم من البربريَّين إلا أسلم»^(١) كما يقول ابن عبد الحكم، ولم يبالغ رابوننا الجليل كثيراً في شكك، فالتواقع أن حسن سياسة إسماعيل وحرصه على نشر الإسلام قد كسب تسعين عداً عظيماً جداً من البربر، فلو قلنا إن ولايته تبثت قدم الإسلام في إفريقية ما بالغنا، لأن القرب أصبح بعد ولايته بنداُ إسلامياً يقرب على أهله هذا القديح^(٢).

وكان من سوء أخطأ أن خليفة في ولاية المغرب لم يكن يقاربه في شيء من ذلك، بل كان رجلاً ممتنعاً شديداً بالعصية قليل الكياسة هو يزيد بن أبي مسلم كاتب الخجاج، وولاه يزيد بن عبد الملك سنة ١٠١ هـ/ ٧٢٠ - ٧٢١ م على ما ذكرنا. ومن غريب الأمر أن يزيد بن عبد الملك أصبح عبد الله بن موسى بن نصير، وكان عبد الله قد أعزل عن المغرب وانتقل إلى المشرق في سنة ٧١٤ هـ/ ٧١٤ م^(٣)، ولنا مذكرى السبب في ذلك التصرف من يزيد، وربما أراد منه أن يكون عبد الله — بما له من الخبرة بالبلاد والمعرفة بشؤونها — عوناً لزيد بن أبي مسلم في شؤنه، ولكنه أخطأ التقدير، لأن عبد الله كان موغراً الصدر من بني أمية ينتظر الفرصة للاقتصاص منهم بما فعلوا بآله وبه نفسه. ثم إن أنصار بني نصير لم يكادوا يعلمون بمجيء عبد الله حتى خرجوا يلقونه مرحبين، يحسبون أيام عزهم قد عادت. فخافوا الخوف نفس يزيد بن أبي مسلم من هذه المكانة التي كانت لبني نصير، وأدركته الغيرة مما رآه من مؤلة عبد الله بن موسى في نفوس أهل البلاد، فأنجب أن يفضيه إلى نفوسهم، وأن يضعه في مركز حرج، فطلب إليه أن يقوم بإعداد العطاء اللازم للجند خمس سنين من ماله، ثم أمره أن يلزم داره^(٤)،

(١) نفس المصدر والصفحة.

(٢) ابن الناجي، معالم الأيمان، ج ١ ص ١٥٤ - ١٥٦ - ابن عذاري، البيان المغرب، ج ١ ص ٣٢ - ٣٣.

(٣) ابن عبد الحكم، فتوح، ص ٢١٣ ولا يزيد ابن عبد الحكم في القول بهذا مؤرخ آخر، ولكننا قبل روايته لأننا أقدم ما لدينا. ولم تعدت أحد من المؤرخين الآخرين التفرقة عن هذه الناحية بتفصيل يبيننا شي ترفد الواقع.

(٤) ابن عبد الحكم، فتوح، ص ٢١٤ ولا يبعد أن يكون ذلك بإيعاز من يزيد ابن عبد الملك، لأنه كان يتخذ — مثل أخيه سليمان — أن بني نصير اجتنبوا أموالاً جسيمة وأختوها عن الدولة حتى لا تتأخضهم إياها.

وأعقب يزيد ذلك بالشدة البالغة مع موالى بنى نصير من البربر ، فوضع يده عليهم ، واعتبرهم جزءاً من الخمس يتبع لبيت المال ويؤوّن لعامل المغرب ، وأحصى أموالهم وأولادهم ، وجعل نفراً من هؤلاء الموالى حرسه وبطانته ، وأراد أن يقضى على كل أثر لجأه بنى نصير في إفريقية . ولو قد اقتصر الأمر على ذلك هان البلاء ، ولكنه لم يقصر هذا العصف على آل نصير ومواليهم ، بل توسع فيه حتى شمل به البربر أجمعين ، وأراد أن يسير في البربر بسيرة مولاة الحجاج في أهل العراق ، وقاله أن معظم من اشتد عليهم من البربر كانوا من البربر وذاتة ، أى من البربر الذين انضموا للعرب من أول الأمر وقد موأ إليهم أخلص العون . ثم حفزه خرق الرأى إلى أن يتخذ قراراً كان فيه حفزه : قرآن يشم حرسه البربر في أيديهم ، فخطب الناس فقال : « أنى أن أصبحت صالحاً وشتت حرسى في أيديهم كما تصنع الروم ، فأشتم في يد الرجل العيني اتحمه وفي اليسرى «حرسى» فيعرفوا بذلك من غيرهم »^(١) . إسرأفاته في الاستخفاف بالبربر وطلباً للون من الأبهة لم يعرفه العرب قبل ذلك . فتارت نفوس البربر لذلك وديروا قتله ، وكان عبد الله بن موسى بن نصير يؤلهم عليه ويزيد نفوسهم ثورة واضطراباً ، وبتمريضه قتل يزيد بن أبى مسلم ، اغتاله حرسه في سنة ١٠٢ هـ / ٧٢٠ - ٧٢١ م^(٢) .

وأقام أهل إفريقية قاضيه المنعيرة بن أبى بردة القرشى واليا حتى يأتيهم رأى خليفةهم يزيد بن عبد الله^(٣) ، فلما بلغ يزيد أنبا مقتل يزيد بن أبى مسلم أمر عامله على مصر بشر بن صفوان أن ينهض إلى إفريقية ويخلت مكانه أخاه حفظة^(٤) ، فدخل بشر إفريقية في نفس العام الذى قتل فيه يزيد ، وكان أول ما فعله

(١) ابن عبد الحكم ، فتوح ، ص ٢١٤ . وراجع تصحيح فورتل على ذلك : cf: Fournel, *Les Berbères*, I. p. 271, note 8.

(٢) رياض النفوس ، ص ٣٥ (١) .

(٣) ولم يستقر المنعيرة في الولاية إلا قليلا ، لأن ابن خوه من أن يظن الخليفة أنه تارك في قتل يزيد بن مسلم إذا وجدته واليا مكانه ، فقتل ، وولى أهل إفريقية مكانه محمد بن أوس الأنصارى ، وكان يتونس على غزو بحرهما ، فأرسلوا إليه لولوه أسرم ، ثم عزله يزيد بشر ابن صفوان : ابن عبد الحكم ، فتوح ، ص ٢١٥ .

F. WÜSTENFELD. *Die Statthalter von Ägypten zur Zeit der* (١)
Chalifen; erste Abteilung (Göttingen 1875), pp. 42-43.

هو أن أخذ عبد الله بن موسى بن نصير قتلته^(١١)، وتبع أهوال بن نصير بالاستعناء
وأصايرهم بالعذيب، وعزل عن الأندلس الحر بن عبد الرحمن التقي وولى
مكانه كلياً بنياً هو عتبة بن سحيم^(١٢). وظل بشراملاً على إفريقية بقية خلافة
يزيد وجزءاً من ولاية هشام حتى توفي في شوال سنة ١٠٩هـ / ٧٢٧ - ٧٢٨ م
واستطاع أن يهدي أموراً بسبب ما أسرف فيه من استعمال القسوة البالغة^(١٣)،
ولم يسرف أحد من عمال بني أمية الكلبيين في العصبية لقومه أحد كما فعل بشر؛
قد اشد في ذلك شدة ملأت قوس القيسين عليه جحشاً، وغدوا يترقبون موته
بنافذ الصبر، وكان هو نفسه يشعر بذلك، ومن دلائل هذا ما يذكره المالكي
من أن جارية من جراري بشر قالت وهو يعاني سكرات الموت: «يا شامة
الأعداء! فقال لها: قولي للأعداء لا يموت!»، حتى لا يستطيعهم الفرح.
وكان يشرأخ حتى أن يقيم هشام على البلد رجلاً قيسياً بعده، فترك عليه العباس
ابن باضة الكلبي والياً ورجاً أن يثبت هشام في الولاية^(١٤). ولكن هشام بن عبد الملك
انتهز فرصة وفاته ليولى مكانه قيسياً هو عبيدة بن عبد الرحمن، وقد وقع دخوله
إفريقية على قوس الكلبي موقع الضاعقة، حتى أن رأسهم العباس بن باضة
خارت قواه ولم تحمله رجلاه حيناً بلغه النبأ^(١٥) (١١٠هـ / ٧٢٨ - ٧٢٩ م).

ولم يكن عبيدة بن عبد الرحمن على اقتداره
والمغرب أثناء خلافة هشام بن عبد الملك
وحسن رأيه بأحسن معاملة للبربر ممن
سبقوه، فقد أسرف في مغازاة من يعبد

من قبائلهم وسبى نساءهم حتى ليقال إنه عند ما بارح إفريقية يريد المشرق
سنة ١١٤هـ / ٧٣٢ - ٧٣٣ م «كان فيما خرج به من العيد والأماء ومن الجوارى
المتخيرة ٧٠٠ جارية، وغير ذلك من الخصيان والخيول والدواب والذهب والفضة

(١١) نفس المصدر والمقدمة.

(١٢) ابن عذاري: الديان، ج ٢، ص ٢٦.

(١٣) ابن عذاري: الديان، ج ١، ص ٣٦ - ابن الأثير: الحلة السراء، ص ٤٢.

(١٤) المالكي، رياض النفوس، ورقة ٣٥ (ب).

(١٥) ابن عبد الحكم، حوارج، ص ٢١٢.

والآنية^(١١) مما يدن على عصفه للناس وشدة معهم^(١٢)، وكان إلى ذلك شديد الوطأة على كل من اختص إلى آل نصير من العرب اخينية والبربر الزنانية، فأدى تفرأ كبير أئ منهم، وكانوا من كبار أهل البلاد وأصحاب السلطان على نواحيهم^(١٣). بيد أن عينة كان يشعر أن الخلف في إفريقية لم يكن على ما يرام، وأن ربح الثورة كانت تهب على البلاد، بسبب سوء سياسته وسياسة من سبقه من ولاية إفريقية، وهذا سأل هشاماً أن يعينه من الإمارة لتغير سبب ظاهر، فأعذبه، وبارح إفريقية إلى المشرق بعد أن غل من المغرب من المال شيئاً كثيراً، وبعد أن استبد بالبربر وبأخينية استبداداً بالغا.

عيد الله بن الحجاب وأمة هشام عامله على خراج مصر عيد الله بن الحجاب الذي ذكرناه واليا على إفريقية والأندلس في ربيع الآخر سنة ١١٦ هـ / ٧٣٤ م، وبهذا أصبح هذا الرجل يحكم غرب الدولة الإسلامية كله من حدود مصر إلى البرانس، وهي مساحة تزيد على نصف الدولة الإسلامية كلها. وكان بسط سلطان ابن الحجاب على هذا التحوط قاطعاً، لأن الرجل كان رغم ثقافته الواسعة قبيحاً مبالغاً في قبيحه^(١٤)، ثم إنه كان إلى ذلك بعيداً عن الكياسة وبعد النظر اللازمين لرجل توكل إليه أمور مثل هذا الملك الشاغع يفعل به ما يريد.

كان أول ما فعله عيد الله هو أن قسم ولايته على ابنه وأنصاره: جعل ابنه اسماعيل على الونس، وولى ابنه عبد الرحمن على مغازي السودان، وجعل على طنجة رجلاً من أتباعه يسمى عمر بن عبد الله المرادي، وجعل على الأندلس عقبة بن الحجاج اللولي، واحتفظ لنفسه بإفريقية لكي يكون في مكان قريب من المشرق يستطيع أن يدبر منه ولاياته جميعاً^(١٥).

(١١) نفس المصدر، ص ٢١٧

(١٢) ابن الأبار، الخلة الصراة (طبعة دوزي)، ص ٤٨، ٤٩

(١٣) ابن عبد الحكم، فتوح، ص ٢١٧ — الأخبار الجبوعة ص ٣١ — ٣٢ — ابن عفاوي، البيان للمغرب ج ١ ص ٣٩ — التوروي، نهاية، ص ٢٣ — السيوطي، تاريخ الخلفاء (طبعة القاهرة) خلافة هشام بن عبد الله: ص ٤٨ — ٤٩

(١٤) التوروي، نهاية، ص ٣٣ — انقريزي، خطط (طبعة بيروت)، ج ٢ ص ٦١ — ٦٣

(١٥) ابن عبد الحكم، فتوح، ص ٢١٧

وكان عيد الله بن الحجاب كغيره من القبية شديد العصبية العربية لا يكاد يقيم غير العرب وزناً ، فجعل يصف البربر لا يكاد يحفل بشاعرهم ، وجعل كذلك يتبع من وجد من أئمة لا يكاد يفهم من عذاب شديد ، وامتد أذاه إلى أتباعهم ومواليهم وفيهم أنصار بنى نصير القاضون لما أصاب هذا البيت الكبير من الأذى على يد هؤلاء القيسيين ، وكان من هؤلاء رجل يسمى عبد الأعلى بن جرجس الإفريقي وكان أعمه رومياً ، وكان مولى لابن نصير ، وكان قد كون لنفسه عصبية بربرية كبيرة في نواحي طنجة^(١) .

فإذا بلغ عسف القبية ورئيسها في الغرب الإسلامي كله عيد الله بن الحجاب هذا مبلغ ، فقد بدأت أنفاس البربر تتطلع إلى اغلاص ، ونو قد كان عيد الله وعلمه على شيء من هذا النظر لاستشعروا اضطراب النفوس في المغرب جميعه ، ولكنهم كانوا كما قلنا لا يكادون يحفلون بشاعر هؤلاء البربر ، حباً منهم أنهم لن يستطيعوا قلمهم شيئاً . ويبدو أن قضاء بن الحجاب على ثورة أهل مصر قبل ذلك قد هون في نظره شأن غيرهم من الشعوب التي كانت خاضعة لحكمه .

ويبلغ من استخفاف بن الحجاب بالبربر أن أراد اعتبارهم جميعاً فيئاً للمسلمين ، من أسلم منهم ومن لم يسلم ، وكان الولاة قبله يقصرون هذا اللون لقاضي من النعامة على من لم يسلم من البربر ، من استأمن منهم ومن لم يستأمن ، فبنى عبید الله إلا أن يزيد الأمر سوءاً بوضع مسلمي البربر موضع العبيد الذين يملك المسلمون رقابهم ، ومضى في تنفيذ ذلك ، فكتب إلى رجاله بمحصر خمس البربر واعتبارهم رقيقاً^(٢) ، ولم يكن عيد الله ليستطيع أن ينقش البربر ويسيء إليهم بأكثر من هذا ، فهؤلاء قوم أسلموا ومنهم من اشترك في جيوش المسلمين غازياً وانسرح اسمه في الديوان ، فكيف يعتبر بعد ذلك عبداً رقيقاً ؟

ولو افترضت المعاملة السيئة على البربر ونصارى الأندلس وحدهم لكان من الميسور تلافى الخطر إذا بنى العرب جميعاً يداً واحدة — وهم لم يكونوا

(١) ابن عبد الحكم ، صوح ، ص ٢١٨

(٢) النويري ، نهاية الأرب ، ج ١ ، ص ٣١

قليلين في إفريقية والأندلس — ولكن ابن الحجاب كان مسرفاً في قبضته لا بكاد يعني اثنين من شر ، فتغيرت تقوسهم عليه ، ولما كان أكثر عرب البلاد يمينين ، فقد وقف القيسيون بسبب سياسة رئيسهم ابن الحجاب من أهل البلاد جميعاً — عرباً وغير عرب — موقف الهدوء ، وغدا هؤلاء لا ينتظرون إلا الفرصة الملائمة ليشغلوا على ابن الحجاب والتبسية بل على العرب جملة .

ولم يكن الدعاة الذين تحدثنا عنهم ينتظرون فرصة هي أعظم من هذه ، ففوس أهل البلاد تغلى والعرب منتصبون على أنفسهم ، وليس أهون عليهم في مثل هذا الطرف من توجيه البربر وإرشادهم إلى طريق العمل . وسرى من حوادث الثورة التالية أنها كانت مرتبة مقدرة ، وأن أيدي محركيها من خوارج العرب كانت ظاهرة لاحتاج إلى طويل بحث ، وأغلب الظن أن هؤلاء الخوارج وفقوا في إقناع البربر بأن الله لم يقصر حق القيادة والامامة على العرب وحدهم ، بل جعله حقاً مطلقاً لكل مسلم صالح ، وأن حكام العرب حادوا عن الطريق القويم ، وأنهم — أي البربر — إذا وثبوا بالعرب لم يكرنوا في ذلك إلا منفذين لتعاليم الاسلام كما وردت في القرآن ، وسرى ذلك بوضوح حينما يعلن رئيسهم ميسرة نفسه إماماً ويقسم بالخلافة ؛ وحينما يرفعون انصاحهم على الأستة كما كان خوارج المشرق يفعلون^(١) .

ويبدو أن أعداد هؤلاء الدعاة كانت عظيمة في المغرب ، لأن الأمان عند قبائله وفي شعبه كان ميسوراً ، ولأن البربر كانوا ساخطين تتأجج تقوسهم بالثورة على العرب ، فكثرت جمى هؤلاء الخوارج إلى المغرب واختناؤهم بين قبائل البربر ، ولم يلبثوا أن قلبوا المغرب كله رأساً على عقب . ولما كان هؤلاء الدعاة لا يستطيعون أن يقيموا في إفريقية أو في المغرب الأوسط لترب هذه النواحي من مقام عامل بني أمية في القيروان ، فقد تخيروا لمقامهم ولدعواتهم نواحي المغرب الأقصى البعيدة : إقليم طنجة ونواحي السوس الأقصى بوجه خاص ، إذ كانت هذه النواحي مواطن ثلاث من أكبر التباثل الزناتية وأكثرها استعداداً للثورة وهي غمارة وبرغواطه ومكناسة ، وانضمت إليها كذلك أعداد قليلة من صنهاجة .

وكان في القديوان إذ ذاك رجل من قبيلة

ميسرة وبه الثورة مطهرة ، يسمى ميسرة ، ويتفق معظم المراجع
العربية على تسميته بأخثير أو بأختور ، وتذهب

إلى أنه كان يبيع الماء في مساجد القديوان ^(١) ، وليس ذلك بصحيح ،
لأن ابن خلدون يؤكد أنه كان رئيس مطهرة ^(٢) أو لعنه كان ينتسب إلى بيت
كثير من بيوت هذه القبيلة ، ولأن ماسيلي من الأحداث يدل على أنه كان
رجلاً ذا عصبية لها خطرهما ، والثابت أن ميسرة كان من رواد المجالس العلمية
في مساجد القديوان ، وأنه كان ذكياً بعيد الطامع شديد الميل للغمارة ، فوجدت
مبادئه المخارجية الصرية سبيلها إلى نفسه فأعتقها ، وقر في نفسه أن ينشرها
في بلاده ، واتجه بصره إلى مواطن مطهرة في إقليم طنججة ، فضى إلى هذه
الناحية واندس بين جماعات قومه مطهرة ، وأخذ يكسب لنفسه الأنصار
ويؤثر لهم على العرب وحكامهم ، فلم يلبث أن استألم إلى رأيه ، فرفعوا
راية العصيان ، ونبث الدعوة أن امتدت حتى شملت مكناسة ، فأقبلت
بمجموعها وانضمت إلى ميسرة وقومه ^(٣) . ولم تلبث برغواطة أن أعلنت
انخروج يقودها داعية خارجي لانكاد نعرف عنه شيئاً وهو طريف بن شعون
ابن يعقوب بن اسحاق ومعه ابن له غلام يسمى صالح ^(٤) . وانضمت القبائل
الثائرة بعضها إلى بعض وجعلت تتربق الفرصة لإعلان الثورة وانخروج
على بني أمية ، وكان حامل طنججة لعبيد الله بن الحبحاب قسياً شديداً للعصبية
لقيس وللأعراب هو عمر بن عبد الله المرادي ، فضى يصف البربر لا يكاد يحسب
لشعورهم حساباً ، وكان ميسرة إذ ذاك نشيطاً في دعوته ، فأعانه جهل
عمر بن عبد الله المرادي وسوء سياسته على كسب قلوب الناس .

(١) ابن عبد الحكم ، فتوح ، ص ٢١٨ — البكري ، المسالك والممالك ، ص ١٣٤ —
التويري ، نهاية ، ج ١ ص ٣٤

(٢) ابن خلدون - سيرة ، (طبعة دي سلين) ، ج ١ ص ١٥٠

(٣) ابن خلدون (طبعة دي سلين) ، ج ١ ص ١٦٧

(٤) البكري ، المسالك والممالك ، ص ١٣٥

ولم تلبث الفرصة أن سنحت لميسرة وأصحابه للخروج على العرب علانية ، ذلك أن عبيد الله بن الحبحاب أرسل قائده حبيب بن أبي عبيدة سنة ١٢٢ هـ / ٧٣٩ م^(١) في حملة إلى صقلية ، وأصبحه خيرة جنده ، فعجل ميسرة وأصحابه يتهمزون فرصة ابتعاد جند عبيد الله بن الحبحاب فيما وراء البحر ، فجمعوا أنصارهم ، وتصارعوا نحو طنجة واليها عمر بن عبد الله المرادي ، واستولى ميسرة عليها وقتل المرادي ، وانضم إليه عبد الأعلى بن جريج الإفريقي ومن معه من الأثارة وموالي بني نصير ، فأقامه والياً على طنجة ، ثم سار إلى نواحي اللوس واستولى عليها ، وقتل واليها اسماعيل بن عبيد الله ابن الحبحاب ، وبهذا خرج المغرب الأقصى كله من يد المسلمين ، ونخرج مركز عبيد الله بن الحبحاب في إفريقية وساء مركز المسلمين في الأندلس^(٢).

وجمع عبيد الله بن الحبحاب قرأ من خيرة جنده وقواد عليهم رجلاً من كبار عرب إفريقية هو خالد بن حبيب القهري ، وبعث إلى حبيب بن أبي عبيدة بتعجل عودته ، فلم يكذب عود ، حتى بعثه ومن معه من الجند ليشدوا أزر خالد ، والتي العرب بقوات ميسرة على مقربة من طنجة ، فأنهزموا وقتل منهم قر عظيم ، وطاد ميسرة إلى مركزه في طنجة منصوراً ، ثم ادعى الخلافة وتسمى بها وبويع عليها^(٣) . ويبدو أن النصر ذهب بصوابه ، فساء السيرة في جماعته ، فلم يلبثوا أن قتلوه وولوا مكانه واحداً من كبار رؤسائهم هو خالد بن حميد الزناني ، وكان خيراً من ميسرة وأقدر^(٤) (١٢٢ هـ / ٧٣٩ - ٧٤٠) .

(١) ابن خلدون ، العبر (طبعة دي سايين) ، ج ١ ص ١٥١ — ابن عذاري ، البيان

المغرب ، ج ١ ص ٣٨

(٢) انظر عن ميسرة : ابن عبد الحكم ، فتوح ، ص ٢١٨ — ٢١٩ — ابن القوطية ،

افتتاح ، ص ١٤ — ١٥ — ابن عذاري ، البيان ج ١ ، ص ٣٩ — ابن الأثير ، الكامل

ج ٥ ص ١٤٢ ، ابن خلدون ، العبر (طبعة دي سايين) ج ١ ، ص ١٣٧ و ١٥١

(٣) التبري ، نهاية الأرب ، ص ٣٤ — ٣٥

(٤) ابن عبد الحكم ، فتوح ، ص ٢١٨

هنا يحاول فورنيل الدفع عن ميسرة ، على عهده من امتداح كل ثائر على المسلمين ، ويبدو في هذه المناسبة اهتمامه وتكلفه بصورة واضحة جداً :

cf : HENRI FOURNEL, *Les Berbères*, I. pp. 288-289.

وتخرج مراكز ابن الجحباب في افريقية ، فبعث الى عقبة بن الحجاج
السلوى عامل الاندلس يطلب اليه الاسراع لعونه بمن يستطيع من الجند ،
فأسرع الرجل ، وحاول مهاجمة مواقع البربر في طنجة فلم يستطع ،
وعاد أدراجه^(١).

وجيش ابن الجحباب جيشاً آخر احتفل
مزينة الأشراف أوائل سنة ١٢٣ هـ
في تكوينه وجعل فيه قرأً عظيماً من
(٧٤٠ : ٧٤١ م)
أشراف عرب افريقية والظاهرين منهم ،

ورمى بهم قوات خالد بن حيد الزناتى ، فلم يكده هذا الجيش العربى — يقوده
خالد بن حبيب القهرى — يقارب طنجة وبلقى البربر ويشد القتال بينه
وبينهم حتى نجاه خالد بن حيد من خلف بعسكر عظيم ، فانهزم بعض أصحاب
خالد بن أبى حبيب وكره هو أن يهزم ، فذلت بنفسه هو وأصحابه
في أوارات الحركة ، فقتل هو ومن كان معه ولم يلب منهم أحد : « وقتل
في هذه الموقعة حاة العرب وفرسانها ، فسميت وقعة الأشراف وانتصفت
البلاد ومرج الناس ، واختلقت الأمور على عييد الله ، فاجتمع الناس وعزلوه
عن أنفسهم^(٢) » وبلغ ذلك هشام بن عبد الملك فعضب غضبة « مضرية »
لفظاً ومعنى ، وقرر إرسال جيش عربى عظيم الى افريقية ليؤدب البربر ويقضى
على ثورتهم ، وعزل عييد الله بن الجحباب في جمادى الأولى سنة ١٢٣ / ٧٤٠
وقد أصاب بعزله إياه ، لأن الرجل كان قد تمسدى في سوء التصرف بعد هذه
الهزيمة ، وكان دافعه الأول الى ذلك الرغبة في الانتقام لقتل ابنه اسماعيل^(٣).
ويبدو أن ابن الجحباب شك في أن لعرب افريقية يدا في هذه الهزيمة ، فاتهم
هرأ منهم بأنهم اتفقوا مع البربر والأفارقة على إيقاع الهزيمة بجيشه ، وكانت

ISIDORI PACRNICI, *Chronicon : España Sacrada*, l'III. Cap. (١)

61 in p 302

(٢) النورى ، نهاية الأرب : ج ١ ص ٣٠

(٣) « وبلغ ذلك هشام بن عبد الملك ، فقال : أقتل هؤلاء الرجال الذين كانوا يقدمون
علينا من الغرب ؟ قيل : نعم ا فقال : والله لأغضب لهم غضبة مرية » حس المصنف
والمنفعة .

جماعة من هؤلاء العرب الافريقيين تقيم في تلمسان يرأسها موسى بن أبي خالد ، أحد حوالى معاوية بن حديج أحد كبار قادة العرب الذين ساهموا في فتح افريقية بنصيب كبير ، وكان عامل تلمسان « وقد اجتمع عليه من تمسك بالطاعة ، فقبض عليه ابن الحبحاب وقصع رجله ويده ^(١١) » ذرأاً لمقتل ابنه اسماعيل فأنار على نفسه بذلك العرب الافريقيين أجمعين ، ودفنهم الى الشروج عليه صراحة ، واضطربت أمور البلاد كلها . وكان هذا — في الغالب — هو ما حدا بهشام ابن عبد الملك الى الاسراع في عزل ابن الحبحاب واستبدال غيره به ^(١٢) ، وتم ذلك في جمادى الأولى سنة ١٢٣ هـ / ٧٤٠ م .

استقر رأى هشام بن عبد الملك على أن يهود كلثوم بن عياض القشيري في ذلك إلى رجل من زعماء القيسية توسم فيه الذرة وبعد النظر وهو كلثوم بن عياض القشيري ،

ولم يكن هشام بأحسن حفظاً في هذا الاختيار منه يوم عهد في إفريقية والأندلس إلى ابن الحبحاب : كان كلثوم بن عياض قيسياً شديداً الاعتداد بقبيلته ، وكان في نفسه إلى جانب ذلك غرور جعله يظن أن تبرير قومٍ لاجيلة لهم في الحرب ، وأنهم إذا كانوا قد انتصروا على عبيدة بن عبد الرحمن وعلى عبيد الله بن الحبحاب ، فائماً يرجع ذلك إلى جهل هذين وقلة اقتدارهما . وكان الخليفة قد أوسع عليه في النفقة ، وأمر نعمان مصر وطرابلس وافريقية أن ينضموا إليه بكل ما يستطيعون من رجال وخيل وعدة ، فزاده ذلك غروراً . خرج كلثوم بعدد عظيم من دمشق ومصر فاستصحب عدداً من خيرة جندها وكذلك فعل بطرابلس وافريقية . فاجتمع له جيش عظيم ^(١٣) جعل على مقدمته قائد خيله بلج بن بشر القشيري ^(١٤) ، وكان فارساً شهماً إلا أنه كان أشد غروراً

(١١) ابن عبد الحكم ، فتوح ، ص ٢١٨

(١٢) نفس المصدر والصنعة — النوري ، نهاية الأرب ، ص ٣٥

(١٣) ابن عبد الحكم . فتوح ، ص ٢١٨

(١٤) ابن عبد الحكم ، فتوح ، ص ٢١٩ — ٢٢٢ ويقال إن بلجاً كان ابن أخيه : النوري ،

نهاية الأرب ، ج ١ ص ٣٥ وراجع تعليق فورتل على هذا الجيش :

H. FOURNEL, *Les Berbères* : I, p 292

ويقصر ابن عذارى في الجزء الأول من تربيته على ذكر عدد الشاميين و هذا الجيش =

وعصية من كثرة . وجعل على رجاله طلبة بن نوابه الجذامى ، وكان من غلاة تميمية كذلك .

ويبدو أن كتوما عول على القتال حتى الموت ، لأنه أوصى بأن يخلفه بلج في القيادة إذا أعابه شيء ، فإذا قتل بلج خلفه طلبة بن نوابه .

كان جند إفريقية إذ ذاك موافقين للبربر بناحية طنجة العرب الإفريقيون . في انتظار المدد من دمشق ، وكانت نواة هؤلاء الجند جعاعة من العرب طال بهم المقام والعمل في إفريقية

حتى أصبحوا يعتبرون أنفسهم أفارقة لا يطمثون إلى أحد من القادمين من المشرق . مثلهم في ذلك مثل عرب الأندلس إذ ذاك : كانوا يعتبرون أنفسهم « أهل البلد » ويسمون بالبلديين ؛ وقد تكونت جماعات العرب الأفارقة من جند العرب الأول الذين استقروا أثناء الفتح أو بعده فيما راقهم من نواحي المغرب ، وقد جرت عادة هؤلاء العرب أن يستقروا في النواحي بمن انضم إليهم أو صار في وثنهم من البربر ، فاعتبروا مواليمهم واندمجوا فيهم مع الزمن ، وبهذا كثرت جموع هؤلاء العرب الإفريقيين وأصبحوا قوة سياسية لها خطرهما .

ولما كان هؤلاء العرب الأول هم الذين فتحوا البلاد ، فقد أصبحوا يعتبرون أنفسهم أصحابها وملوك نواحيها ، لا يكاد يجرؤ غيرهم من غير قبائلهم على الاستقرار معهم فيها . ووجد إليهم من بلاد العرب طوائف من أبناء عصيتهم وانضموا إليهم فاشتدت بهم سواعدهم ، ولما كان معظم من شارك في فتح إفريقية من العرب يمينين فقد كثر جمع اليمينين في إفريقية ، كما كثروا في الأندلس ، وانضمت إليهم جماعات من البربر الزناتية : وأخذوا ينظرون للقبسين خاصة نظراً إلى عدو دخیل . ومن هنا نفهم السر في هذا التفور العنيف الذي أظهره عرب إفريقية عندما أخذ ولاية القبسين يتعاقبون على إفريقية

= وم ١٢ ألفاً من الفرسان كان يقودهم بلج بن بئر (البيان ، ج ١ ص ٣٨) ، ثم يذكر في الجزء الثاني أن عدة الجيش كانت ٣٠ ألف (البيان ، ج ٢ ص ٣٠) ويؤيده في ذلك ابن القوطية (انتاح الأندلس ، ص ١٤) ، أما ابن حيان فيجعل عدة الجيش ٧٠.٠٠٠ (أورد تلك الرواية المقررة في فتح الطيب ، ج ٢ ص ١٢) .

تصاحبهم جماعات قيسية قليلة تريد الاستقرار في البلاد . ولنضف الى ذلك أن عدداً عظيماً من فاتحي افريقية أنشأوا فيها أسراً من أهلهم وذريتهم ، فأصبحت هذه الأسر مع الزمن ذوات جاه وسلطان بفضل من التف حولها من العرب والموالى والأتباع ، وأصبحت لها رئاسة على جماعات العرب والبربر في النواحي التي استقرت فيها ، ومن بيوت هذه الأسر بيت بني عقبة بن نافع وكان أقواها وأعظمها ، وبيت معاوية بن حديج ، وبيت بني نصير . وكان لهذه البيوت الثلاثة النصب الأوفى من السلطان في افريقية خلال العصر الأموي ، بل صارت الأمور أخيراً الى بيت عقبة بن نافع ممثلاً في شخص عبدالرحمن بن حبيب بن عقبة ^(١) .

وكان هؤلاء العرب الأفارقة « البلديون » مقيمين جماعات ، كل جماعة في ناحية عليهم رئيس منهم يقوم بشئون الاقليم لحساب عامل إفريقية في القيروان . وقد سجل المؤرخون لنا منهم جماعات قوية في طرابلس وسيرت وقابس والقيروان ، ومن شخصيات هؤلاء العرب الافريقين في ذلك الحين : حبيب بن ميمون (سبرت) وعبد الرحمن بن عقبة الفخاري ، ومسلمة بن سودة القرشي (القيروان) وصفوان بن أبي مالك (طرابلس) وسعيد بن بجرة الفسافي (قابس) وحبيب بن أبي عبيدة بن عقبة بن نافع ، ويبدو أنه كان رأس هؤلاء العرب الأفارقة جميعاً ، وكان مقياً إذ ذاك بجميع من هؤلاء العرب عند طنجه موافقاً لخالد بن حيد الزناتي زعيم البربر الثائرين وخليفة مبصرة ^(٢) . ولم تكن العلائق بين هؤلاء العرب الأفارقة التازليين مدائن افريقية وأريافها وبين البربر من أهل البلاد على ما يرام ، لأن العرب جميعاً كانوا لا يطمنون إلى البربر بعد هذه الحرب الطويلة التي كانت بين الجانبين أيام الفتح . ولأن العرب الأفارقة كانوا يعدون أنفسهم سادة البلاد وأهلها ، ولأنهم كانوا الى ذلك عماد الحكم وولاتهم على النواحي ، فكرههم البربر لذلك وحملوهم تبعات مظالم

(١) راجع تراجم عقبة بن نافع وروبيع بن ثابت الأنصاري ومعاوية بن حديج وريعة ابن عباد الديلي وزيد بن الحارث الصدائي وأبي عبد الرحمن بن بسر بن أرطاة وأبي عبد الرحمن عبد الله بن يزيد (الافريقي) ومن بعده من التميميين في : المالكي ، رياض النفوس ، ج ١ ورقة ١٠ وما يليها — ابن الناجي ، معالم الايمان ، ج ١ ص ٩٩ وما يليها .

(٢) ابن عبد الحكم ، فتوح ، ص ٢١٩ — ٢٢٢

هؤلاء الحكام ، وكان من هؤلاء العرب اليبوسين قدامى معظمهم من اثنين منذ أيام موسى بن نصير وبنيه وجُدُّوا غالبيتهم من القيسية وكان الفريقان متعاديين كما لاحظنا^(١).

لهذا كان طبعياً أن تكون ثورة البربر في إقليم طنجة إيذاناً بثورة عامة جديدة من البربر جميعاً على من بين أظهرهم من العرب سواء أكانوا من رجال الدولة وجندھا أو عرباً مستقرين مسالمين .

وصل كلثوم بن عياض إفريقية ، ولم يشأ
ثورة البربر على العرب
في مراكش أن يرجع إلى القيروان ، بل أراح بيليدة سبيبة على مقربة منها (شوال ١٢٣ / أغسطس ٧٤١) . ثم انصرف

بمجموعه إلى ناحية طنجة مخلفاً على إفريقية عبد الرحمن بن عقبة الففاري ومسلم بن سودة القرشي . فلم يكده يعتمد عنها حتى تمض زعيم من زعماء زناتة يسمى عكاشة بن أيوب الفزازي — وكان من الخارجة الصفريّة — فجمع جموعه بناحية قابس ، وأرسل أخاه في ثغر من البربر ، فصر و احبيب بن ميمون ومن معه من العرب في سيرت ، وأقام محاصراً لهم حتى خف لنجدتهم صفوان ابن مالك رأس عرب طرابلس ، فانهزم البربر إلى قابس ، وكان عرب القيروان قد علموا بالأمر وخفوا مع أميرهم مسلمة بن سودة إلى قابس لنجدة عرب هذه الناحية والتعضاء على ثورة البربر ، والتي الجمعان بأحواز قابس ، فانهزم العرب وعادوا مغلولين إلى القيروان حيث أقبل البربر يحاضرونهم بها^(٢).

(١) تذكر المراجع في أخبار ولاية عبيد الله بن الحجاج قصة تصور لنا هذا الملاء بصورة واضحة ، ملخصاً أن عبيد الله لم يكده على إفريقية حتى نعم عليه عقبه بن الحجاج السلولى ، وكان الحجاج — أبو عقبه — قد اعتق الحارث جد عبيد الله ، أى أن بنى الحارث — وم بنو الحجاج وغيرهم — كانوا موالى الحجاج السلولى وبى سلول ، فقام بن الحجاج لعقبة وشره ، فذكر أولاده ذلك ، وخشوا أن يحبط ن قسرم في نظر عرب إفريقية ، ولاموا أبام في ذلك . فانتظر ابن الحجاج حتى اليوم التالي ، طما اجتمع الناس وعمر المجلس استندم عقبة وأعلن إليه أمام الناس أنه وليه وخطب أولاده مؤبناً أيام عى عقوتهم نحو الحجاج وبنيه ، فخلج الأولاد من أنفسهم . وهذا يدل على أن أولاد عبيد الله كانوا يمتدحون أنفسهم عرباً أفارقة ، أى من أصحاب البلاد ، فكمروا أن يسودم هذا الشرق الغليل ويحبط من قسرم وم في هذا يمدحون عن ثمود العرب الأفارقة طامة نحو من كان يقبل من العرب ، انظر : الأخبار المجمعة ، ص ٢٦ — ٢٧ .

(٢) ابن عبد الحكم ، توح ، ص ٢١٩ .

بهذا زاد مركز عرب إفريقية حرجا : انهزمت قواتهم عند قابس وحاصروهم البربر في القيروان ، وانهزمت قواتهم عند طنجة قبل ذلك ، وأقام خالد بن حيد الزناتي مواقعا لمن بقي منهم على نهر سبي : وأخذ يؤلب بقية البربر عليهم ويستعد لمركبة فاصلة جديدة بينه وبينهم .

في هذه الظروف العصية كان كلثوم بن عياض الخلف بين المغرب الأفرقة
وكلثوم بن عياض ومن معه
من القبسية
في هذه الظروف العصية كان كلثوم بن عياض
ومن معه يقتربون من طنجة ليلقوا البربر ،
ولو قد كان كلثوم حسن السياسة لتودد إلى عرب
إفريقية وكسب قلوبهم حتى يقف العرب جميعاً
جبهة واحدة أمام الخطر الداهم ، ولكنه لم يفلح هؤلاء العرب بمعاملة تفرتهم منه
وصرفتهم عن عونهم ، وكان كما قلنا قسياً جافياً شديد الاعتزاز بنفسه :
أنف أن يزل القيروان وأراح في سبية ، ثم تقدم نحو طنجة وبعث بأمر
حبيب بن أبي عبيدة رأس عرب إفريقية بأن يقيم مكانه لا يصنع شيئاً حتى يقدم
عليه . وكان بلج بن بشر على مقدمة كلثوم كما قلنا ، ولم يكن أقل
عصية ولا كبرياء من كلثوم ، فلم يكذب بلقي عبيدة حتى أهانه وحفره ، وأعلن
إليه أن الشامية قد عولت على المقام في إفريقية واتخاذها داراً ، فخر هذا
في نفس الأفارقة وأخافهم على ما كان لهم من المكانة في البلاد^(١) . وبعث
حبيب بن أبي عبيدة إلى كلثوم يشكو إليه ابن أخيه ، فلم يلق عنده إنصافاً كافياً ،
فامتلات نفس أبي عبيدة بن عقبة بن نافع ونفوس من معه من العرب الأفارقة
سخطاً على الشامية وخوفاً منهم . ثم وصل كلثوم إلى نواحي طنجة ولقي حبيباً ،
فعامله نفس المعاملة التي عامله بها بلج قبل ذلك ، وتقدم أبو عبيدة بن عقبة
(أبو حبيب) يريد نصيح كلثوم فرفض نصيحته وأهانته ، وبهذا انقسم العسكر
العربي قبل المعركة إلى فريقين ينطوي أحدهما على اللدد نحو الآخر : فريق
العرب الأفارقة على رأسهم أبو عبيدة بن عقبة وابنه حبيب بن أبي عبيدة
وحنيد عبد الرحمن بن حبيب ، وفريق الشامية المقلبين وعلى رأسهم

(١) ابن عذاري ، البيان ، ج ١ ص ٤١

كتشوم بن عياض وبلج بن بشر ، فكان لهذا الانتقام أسوأ الأثر في مجرى الحوادث ^(١) .

وكاتما أراد هشام بن عبد الملك أن يزيد الموقف تعقيداً ، فأمر كتشوم أن يسير وفق التوجيهات التي يرسمها له هرون القرني مولى معاوية بن هشام ومفيت الرومي مولى الوليد ، وقد أمره الخليفة بهذا بحجة أنهما أعرف ببلاد إفريقية ^(٢) ، وكان أولى به أن يأمره بالانضاق مع العرب الأفارقة ، لا بطاعة هذين المونين اللذين سيزيدان الأمر تعقيداً ومحراباً . ويبدو أن هشاماً أراد أن يكونا رقيقين على كتشوم ، لأن الجيش الذي كان معه كان عظيماً جداً ، كانت عدته تبلغ السبعين ألفاً على قول بعض المؤرخين .

وليس أدل على ما كان بين الحين من النفور من أن العرب الأفارقة كانوا يختون أبواب مدنها إذا سمعوا بمقدم الثامية ، ويبدو أن بلجاً لم يدخر وسعاً في زيادة تورمهم ، فجعل يقول انه انما أتى ليستتر بمن معه في إفريقية كما ذكرنا ، ولم يكن يستطيع أن يشترعوس الأفارقة بأكثر من هذا ، لأن معظم من كان قد استقر في إفريقية الى الآن كانوا يبنون كنيستهم ، وكان مجرد التفكير في اقرار بضعة آلاف من القيسية معهم في نواحيهم كافياً لاثارة تورمهم واذكاء نار العداوة فيها ، هذا الى أن القيسية كانت فيهم جفوة وقلة كياسة وشدة في العصية ، فكانوا لا يتزلون يداً الا أثاروا أهلهم — عرباً أو غير عرب — هكذا فعلوا في خراسان وفي شمال إفريقية وفي الأندلس .

(١) يقول ابن عبد الحكم في وصف هذه الحالة النفسية التي سادت الجابيين : « وكان كتشوم حين خرج الى البربر قد قدم بلج بن بشر القيسي على مقدمته في الحيل ، فلما قدم على حبيب رصفه وأهان مكره ، ثم قدم كتشوم تلقاه حبيب فهاون به أيضاً ، ثم خطب كتشوم الناس على حبيبان له فطن في حبيب وشتمه وأهل يته . . . » ابن عبد الحكم ، فتح م ٢١٩ بل بلغ من اضطراب النفوس أن دار القتال بين الجابيين قبل أن يلقوا البربر ، ولم يستطع كتشوم اقرار السلام الا بعد جد . وكان بلج بن بشر من أكثر الناس عصية قيسية ، وهو المشلول عن كثير مما تزل بالعرب في إفريقية والأندلس من البلاء في ذلك الحين : ابن عذاري . البيان ج ١ ص ٤١ — ٤٢

(٢) الأخبار المجموعة ص ٣١

على هذه الحال التقى الجيش العربي مع البربر يقودهم خالد بن حميد
هزيمة العرب
عند بقدورة
من تاهرت على مجرى نهر سبو^(١)، وقد رأى هرون القرني

ومنيث الرومي أن أعداد البربر عظيمة جداً ، وخافا على العرب منها ، فنصحا
كلثوما بأن يضرب حول مصكره خندقاً ، ولكن الغرور ملاّ نفس بلج ،
وظن أنه إذا جال بجحيله لم يلبث البربر أن يفرقوا ، وغاب عنه أن البربر قوم
ذو جلد على الحرب وحيلة في الميدان ، فعصموا أكياساً من الجلد ملأوها
بالحجارة ، وأخذوا يهزونها بشدة ويقذفونها على رؤوس الخيل ، فنفرت
وروعت ، ولم يستطع الفرسان القتال عليها ، فأصرهم كلثوم أن يترجلوا ،
ولم يكن البربر يرجون خيراً من ذلك ، فاقضوا على العرب وأحاطوا بهم ،
وأعملوا فيهم السيوف ، وتبدت طلائع الهزيمة للكلثوم ، فغاطب حبيب بن
أبي عبيدة وعرض عليه قيادة الجيش ، فقال حبيب : قد فات الأمر ! ثم اشتد
القتال وأحاط البربر بالعرب حتى كادوا يأتون عليهم أجمعين ، فلما رأى حبيب
ذلك عزم على الاستشهاد وأوصى ابنه عبد الرحمن أن يلزم بلجاً ، وقاتل حتى
قتل ، وهكذا أبدى هذا العربي القهري من الشهامة والبالة ما يملك النفس ،
وراح ضحية شدة القيسين وعصبيتهم . وكان بلج قد رفض أن ينزل عن جواده
وبقى معه نحو عشرة آلاف ، فعملوا على البربر في عنف حتى اخترقوا صفوفهم
ووصلوا خلفهم ، ثم استدار لهم البربر وكاثروم حتى اضطروهم إلى الفرار ، ففروا
— يتقدمهم بلج — في اتجاه طنجة . وأما بقية العرب فقد أحاط بهم البربر

(١) بين المؤرخين خلاف حول مكان هذه الموقعة ، يذهب الرازي إلى أنها كانت على نهر
ملوية (روى ذلك ابن خلدون ، العبر : ج ١ ص ١٥٢) ، ويذهب ابن عذاري وابن خلدون
إلى أنها كانت على نهر سبو (ابن عذاري البيان ج ١ ص ٤٧ وابن خلدون ، العبر : ج ١
ص ١٣٧) ؛ أما صاحب الأخبار الجبوعة فيذهب إلى أن الموقعة كانت عند بلدة تسمى
تقدورة أو بقدورة (الأخبار ، ص ٣١) ، وجعلها ابن القوطية بقدورة (باباء) . انظر
الانتاح ص ١٥ . ولم نجد بلدة بهذا الاسم في هذه الناحية من المغرب ، وربما كانت صحة
الاسم بقدورة باباء ، فقد ذكر ابن خلدون بلدة بهذا الاسم دون أن يحدد موقعها .
راجع : العبر (طبعة دي سلين) ، ج ٣٥٤ وانظر أيضاً :

FOURNEL, *Les Berbères*, I. p. 294 n. 1.

واشتدوا في قطعهم حتى قتل هرون وميث وحبيب بن أبي عبيدة وكنشوم نفسه ، وانتهت الحركة بهزيمة كبرى للعرب ، حتى ليؤكد المؤرخون أن ثلث هذا الجيش العربي الكبير قد قتل وأن ثلثة الآخر راح أسيراً ، وأما الباقون فقد تفرقوا فلولاً موزومة لا تكاد تلوئى على شيء بعد السلامة^(١) (١٣٤ هـ) .

أما بلج وأصحابه من الشامية فقد انهزموا الى الغرب ، وأتبعهم أبو يوسف الخوارى ، وكان طاغية من طواغى البربر ، فأدركهم قاتلهم ، قتل أبو يوسف وانهزم أصحابه^(٢) ، واستطاعوا آخر الامر أن يدخلوا سبتة ويتحصنوا بها ، وأقبل البربر يحاصرونهم ويهاجمونهم المرة بعد المرة ويحاولون الاستيلاء على هذا البلد منهم ، فلم يستطيعوا ، فلما يئسوا قطعوا الزروع حول الحصن ، وأقاموا مشددين الحصار حوله حتى عديم بلج وأصحابه الأقوات وساء حالهم كثيراً .

وزادت ثورة البربر في إفريقية عنفاً ، وقام من البربر في كل ناحية زعيم يقود مواظيه في هذا الكفاح : قام أبو يوسف الخوارى يقود بربر إقليم طنجة ويقاتل بلجا ومن معه ، وتجمعت جموع عظيمة منهم في ناحية الزاب يقودها قائدان بربريان هما عكاشة بن أيوب الفزاري الصفرى الخارجى وعبدالواحد بن يزيد الخوارى ، وأخذوا يستعدان للسير نحو القيروان ، فلما أتما العدة سار عكاشة على طريق مجانة واقترب من القيروان وعسكر عند «القرن» ، وأما عبد الواحد فسار على طريق الجبال واقترب من القيروان وعسكر عند «طيشة» ، وكان على مقدمة جيشه أبو قرعة المغلبى^(٣) .

(١) ابن عبد الحكم ، استيعاب ، ص ٢٢٥ ، و Isidori Pacencia, *Cronicon*, ص ١٠٥-١٠٦. عن الأخبار المذبذبة ، ص ٣٢ — ابن النوفلى ، استيعاب ، ص ١٥ — النورى : نهاية الأرب ، ج ١ ، ص ٣٩ — أبو الحسن ، النجوم الزاهرة ج ١ ، ص ٣١٩

(٢) ابن عبد الحكم ، فتوح ، ص ٢٢٥ — ٢٢٦

(٣) ابن عبد الحكم ، فتوح ، ص ٢٢٠ — النورى ، نهاية الأرب ، ص ٣٧

وراجع :

FOURNEL, *Les Berbères*, I, p. 299 n. 2.

وكانت هزيمة « الأشراف » قد روعت هشاماً وملاّت نفسه خوفاً من ناحية البربر كما رأينا ، ثم وقعت هذه الهزيمة عند بقدرية فكانت ضغناً على أباة ، وأحس أن المألة ليست بالبر الذي تصوره ، وأن الثورة إذا استمرت على هذا النحو فربما كانت تتبعها خروج المغرب والأندلس جملة عن طاعة الخلافة ، فبجّل بتخير نحو ثلاثين ألفاً من خيرة جنده معها إلى حنظلة بن صفوان عامله على مصر ، وأمره بالأسراع إلى إفريقية ، فوصل حنظلة القيروان بجنوده في ربيع الأول سنة ١٢٤/٧٤١م ، وأخذ يرسم الخطة للقضاء على هذه الثورة الخطرة . وكان هشام — رغم مرضه — دائم الاتصال بحنظلة وجيشه لتوجيههم والاطمئنان على مصيرهم ، وتحدثنا المراجع أنه هو الذي رسم لحنظلة خطة العمل ، فتصححه بأن لا ينتظر حتى يجتمع الجيشان البربريان عليه ، وأن يجبل بحرب كل منهما على حدة ^(١) .

وقد فعل حنظلة ذلك : خرج للقاء عكاشة ومن معه عند القرن ، فالتقى بهم وانتصر عليهم انتصاراً حاسماً ، وقتلهم قتلاً ذريعاً . ويبدو أنه خسر عدداً عظيماً من جنده في هذه الواقعة ، لأنه عاد إلى القيروان بعدها يستعد للسير إلى جمع البربر الثاني المسكر على مقربة من طنجة يقوده عبد الواحد بن يزيد الهواري وأبو قرة الغبلي .

يذكر النويري أن عبد الواحد كان في ثلاثمائة ألف ^(٢) ، وظاهر أن تقديره هذا مبالغ فيه ، لأنه لو كان في هذا العدد العظيم حقاً لما استطاع حنظلة الانتصار عليه بالعدد القليل الذي كان معه ، ولكن الثابت أن حنظلة بذل أقصى جهده في الاستعداد لهذه المعركة الخطيرة الحاسمة ، وأنه تناسى قبضته في هذه اللحظة الحاسمة ، وجمع العرب جميعاً ، أفارقة وغير أفارقة ، على لواء واحد للدفاع عن مصر العرب في إفريقية « فأخرج جميع ما في الخزائن من السلاح ، ونادى في الناس فكان يعطى لكل منهم درهما وخمسين ديناراً ، فم يزل يفعل ذلك حتى كثر عليه الناس ، فرد العطاء إلى أربعين ثم إلى ثلاثين ،

(١) الأخبار الجديدة ، ص ٣٧

(٢) النويري ، نهاية الأرب ، ج ١ ص ٣٧

ولم يقدم إلا شابا قويا . فعيا الناس طول ليلته ، والشمع حوله وبين يديه ،
 فعيا في تلك الليلة عمة آلاف دارع وخمسة آلاف نابل ، وأصبح وقدم
 للقتال ، وكسرت العرب جفون سيوفها ، والتفوا ، ولزم الرجال الأرض ،
 وجثوا على الركب ، وكان ذلك بمكان يسمى «الأصنام» على مقربة من طبنة ،
 واشتد القتال وصبر العرب صبرا «^(١)» . وكان عكاشة قد أسر في القرن ،
 فأمر به حنظلة فقتل صبورا «^(٢)» ، وانتهت المعركة بانتصار العرب ، وقتل فيها
 عيد الواحد ، وانقسم ظهر الثورة وأخذت البلاد تهدأ ، وكان ذلك
 سنة ١٢٥هـ / ٧٤٣ م . ومات هشام قبل أن تصله أخبار هذا النصر ، وخلفه الوليد
 ابن يزيد ، فأقر حنظلة على ولاية إفريقية ، وساد السلام ربوعها أثناء خلافته
 القصيرة ، لأن حنظلة كان معتدلا في عصبيته ، فأخذ عرب البلاد يطمنون
 الى مصيرهم ، ولزم البربر السكون بعد هذه الهزائم القاسية .

ولكن الأخبار لم تلبث أن وردت بمقتل الوليد بن يزيد في السابع والعشرين
 من جمادى الآخرة سنة ١٢٦هـ / أبريل ٧٤٤ م ، وكان الوليد شديد العصبية
 للقيسين دائم الانتصار لهم ، وكان مقتله ايذاا بانتصار أعدائهم المنيين وعودتهم
 الى السلطان . ولهذا رجع القيسيون في إفريقية عندما بلغهم النبأ ، وخافوا أن
 يتقلب عليهم المنيون والبربر الزناتيون يؤازروا الخليفة الجديد وأنصاره .
 فخرج إلى الشام ثمر من كبارهم وجندهم ، وبقي حنظلة في قر قليل
 من القبية «^(٣)» .

(١) وبمت حنظلة أبا الحظار واليا على الأندلس . وأمره أن يبيت اليه مددا من جندها
 ويبدو أنه لم يوفق الى شيء ، لأن حال العرب في الأندلس لم يكن حسنا كما سخي . عن معركتي
 اثنان والأصنام انظر : ابن عبد الحكم ، توح ، ص ٢٢١ — ابن القوطية ، اتاح ،
 ص ١٥ — ابن عذارى ، البيان ، ج ١ ، ص ٤١ — الأخبار المصنوعة ص ٣٦ — ٣٧
 التوري ، نهاية الارب ، ج ١ ص ٣٧ ، والنسب الوارد هنا عن التوري ، وهذا والأصنام
 موضع كانت فيه آثار رومانية قديمة في ذلك الحين ، وقد اختلف المؤرخون في تحديد مكانه ،
 وأغرب آرائهم الى الصعة هو ما يذهب الى أن الاصنام تقع على ثلاثة أميال شمال القيروان
 على مقربة من جلولاء . راجع : Fournel, *Gerbères*, I. p. 300 n. 4 .

(٢) ابن عذارى ، البيان ، ج ١ ص ٤١

(٣) ابن عبد الحكم ، توح ، ص ٢٢٣

أو في البعيد : فقد اشتدت الغصومة السياسية بين العرب والبربر ولم يدهنك سبيل لاصلاح النفوس ، واختلاف العرب على أنفسهم فضعف أمرهم وهانوا في نظر رعاياهم - ولم يلعب بيت عربي في هذا الدور من تاريخ المغرب الاسلامي دوراً يقرب من الدور الخطير الذي لعبه بيت عبدالرحمن بن حبيب ، فقد كان طموح هذا العربي القهري وتعبه للعرب الافريقيين البلديين سبباً مشجعاً للخوارج على موالاة جهودهم ، ولم يكن في نفسه بالرجل الثابت ولا القدير ، وكان فيه ميل الى الظلم ، فلم يلبث الناس أن نفروا منه ، ونهض له أخوه الياس قتلته واستبد بالامر ، فكان شراً من عبدالرحمن وأعتى ، واختلط الامر عليه ووثب به أبناء بيته ، فلم يلبث أمر بني حبيب كلهم أن تفرق وضاع ، وضاع معه سلطان العرب السياسي على البلاد ، ولو لم يتداركها الله بعد ذلك بسنوات قلائل بمحمد بن الاشعث ثم بالاعلم بن سالم بن عقال لما عاد السلام اليها أبداً .

ثم أن دخول ورجومة القيروان واستبدالها بشئون افريقية لم يكونا إلا مظهر لقوة البربر الصفرية وانتشار أمرهم انتشاراً هائلاً لم السيطرة على البلاد ، وكانت سيادة هذه القبيلة شراً خالصاً على افريقية وأهلها ، لأن كراحتهم للعرب بلغت مبلغاً جعلهم يستيحيون كل محرم ، وكانت دعوة الصفرية قد أنتهم ولما يتمكن الاسلام من نفوسهم بعد ، فأصلتهم وأخرجتهم عن الاسلام جملة ، ومن ثم لا غرابة في أنهم حينما دخلوا القيروان قتلوا من بها من قريش وساموهم سوء العذاب ، وربطوا دوابهم في المسجد ١٤٠ / ٧٥٧٥ - ٧٥٨ م^(١) . فأنار عملهم هذا اخواتهم بربر تقوسة ، وكانوا أباضية ، فاروا يقودهم شيخهم أبو الخطاب ، فأخرجوا ورجومة من القيروان ، وأنزلوا برجلها مذبحة مروعة وقضوا على سيطرتهم على افريقية . ومن طريف ما يلاحظ أن أبا الخطاب بدأ عمله بخلق طاعة العباسيين اعلاناً منه للطابع البربري لحركته ، ولما استقر الأمر له لم يقم نفسه أميراً على القيروان ، ولم يتخير عريباً ليقيمه في الامارة ، وإنما تخير رجلاً من أصل فارسي هو عبد الرحمن

(١) البربري، نهاية الأرب، ج ١ ص ١١

ابن رستم ، وكان خارجياً اباضياً شديد العصبية لمبادئ الخارجية (١٤١ هـ - ٧٥٨ م) ولم يستطع محمد بن الأشعث قائد المنصور دخول القيروان وإعادة المغرب الى طاعة المشرق إلا بعد حرب عنيفة وموقعة فاصلة مع نفوسه على مقربة من تورغة إحدى قرى طرابلس جمادى الأول ١٤٤ هـ يونيو ٧٦١ م ^(١) ، وقد هرب على أثرها عبد الرحمن بن رستم الى أقصى المغرب الأوسط وتحصن بناحية جبل جزول عند تاهرت وكانت هناك إذ ذاك بقايا خمسين روماني فعمرها واستقر فيها يؤيده البربر الأباضية ، وأعلن نفسه اماماً ، وأنشأ بذلك الدولة الرستمية ، ولم يلبث أن سيطر على المغرب الأوسط كله ^(٢) .

وحذا حذوه بربري خارجي آخر هو أبو قررة شيخ قبيلة بني بفرن وكان صفرياً ، فأعلن نفسه اماماً في نواحي تلمسان . وهكذا استقلت كل جماعة من البربر في ناحية ، ولم يبق للعرب إلا سلطان ضئيل بقي لبعض المضربة في ظواهر القيروان ، وظل من السيطرة في لجانة عرية صغيرة أخرى كانت تقيم على الطاعة في نواحي طينة وهدنة ، ولم يهدأ أمر البلاد إلا على يدى إبراهيم بن الأغلب الذي أقام دولته بسواعد بعض رجال العرب المشاركة تؤيدهم فرق من الجند الخرسانية وبعض القبائل الصنهاجية المتافسة للزناينة الخارجية سنة ١٨٤ هـ / ٨٠٠ م ، وعلى يديه خرج المغرب عن طاعة الخلافة العباسية جملة .

كانت ثورات البربر على العرب إذن ختاماً لقيادة هؤلاء العرب على البلاد ، فلم يصف لهم الأمر فيها بعد ذلك إلا خلال فترات صغيرة متباعدة وفي نواحي محصورة من البلاد ، ولم تزل قبائل البربر تندفع الى الثورة قبلاً بعد قبيل ، ولم تزل نواحي بلادهم تخرج عن طاعة الدولة المركزية ناحية بعد ناحية ، حتى خرج البربر جميعاً وبلادهم جميعاً عن طاعة العرب والدولة الإسلامية المركزية جملة .

(١) ابن عذاري ، البيان ، ج ١ ص ٦١ — النويري ، نهاية الأرب ، ج ١ ، ص ٤٦ — ٤٧

(٢) البيان المذب ، ج ٢ ص ٦١ وما يليها — النويري ، نهاية الأرب ، ج ١ ، ص ٤٦ — ٤٧

وانهزت جماعات من برابر مكناسة — إحدى بطون ضريبة — فرصة ابتعادها عن القيروان واشغال العرب بمنازعاتهم مع البربر ومع أنفسهم ليستغلوا ناحيتهم وليقيموا لأنفسهم دولة . كانت هذه البطون من أموية تسكن على منابع نهر مملوية عند الموقع الذي ستقوم فيه بلدة سجلماسة فيما بعد ، وكانت هذه القبائل تسيطر على قريبي تازا وتمول ، وكانت إذ ذاك من منازل الرماة ، فأقبل عليها في سرايعها رجل بربري عن حجج الى بيت الله الحرام وأخذ أصول الدين على فقهاء المدينة . واسمه أبو القاسم سَمَكُو بن رسول بن تملان بن أبي زول ، ويبدو أنه كان قد مال الى ناحية الخارجية ، فدعا النفوسيين الى مبدئه فأنضموا اليه وتعصبوا له ، ولم يلبثوا أن تقضوا طاعة الخلافة في سنة ١١٤٠هـ / ٧٥٧ — ٧٥٨ م يقودهم شيخهم عيسى بن يزيد الاسود ، ثم اتخذوا سجلماسة عاصمة لهم فأنسعت وتمددت ، ومات عيسى خلفه أبنته اليسع وخلف هذا أبنته مدرار ، وفي عهده قوى أمر هذه الدولة البربرية التي عرفت في التاريخ بدولة بني مدرار . وأما فصلت أمر نشوء هذه الدولة لأن ذلك يأتي ضوء على التطور الباطني الذي كان يجري في المغرب الاسلامي اذ ذاك ، وواضح جداً أن دعاة الصغرية والخارجية هم أصحاب فضل كبير في نشر الاسلام في نواحي المغرب الاقصى والسيوس ، كما رأينا في حالة هذا الداعية أبي القاسم سمكو ، وكما سيحدث في حركات المرابطين والموحدين فيما بعد ^(١) .

وقد حاول ا. ف جوتييه جغرافيا المغرب وفلسف تاريخه ، أن يدرس هذه الحركات الثورية ويلتمس لها أصولها البعيدة في تاريخ المغرب وتكوينه الجنسي ، فأنهى الى آراء طيبة لابد من ايرادها في ختام هذا البحث ^(٢) . يرى جوتييه أن هذه الثورات هي أخطر حادث في تاريخ المغرب الاسلامي قبل الحركة الفاطمية . فلنعرض آراءه في تحليل أسباب هذه الحركات لأنها تكشف

(١) راجع عن هذه الاحداث : ابن عذارى ، البيان ، ج ١ ص ٦٠ وما يليها —
النويري ، نهاية الارب ، ص ٤٤ وما يليها — ابن خلدون ، البر ، ج ١ ص ١٣٩ وما يليها .
E. F. GAUTIER, *Le Passé de l'Afrique, du Nord*, pp. 260 seq (٢)

لنا في الواقع عن خصائص عامة يتفرد بها هذا التاريخ المغربي، وتلقى على التورات الخارجية لبربرية قضاها كشافاً^(١).

يرى جوتييه أن هذه الثورة الخارجية في المغرب إنما هي في الواقع الاثنية الدونانية التي روعت أمن المغرب النصراني من قبل . وتتمثل هذه الحركة الدونانية في إيمان هو أن « دوت » أسقف كان نوار إحدى بلاد المغرب الأوسط أني أن يصرف بصقليان (Cicilianus) بطريقاً لقرطاجنة ، لأن من انتخبوه كانوا قسماً مشكوك في صلاح عقيدتهم ، فغضب عليه صقليان ، ولارت بينهما الخصومة ، وتغصب لكل منهما فريق ، وانقسم نصارى افرقية شيعة ، شيعة صقليان ، وشيعة الدونانيين المنشقين أو الخارجين عليه .

والخارجية الاسلامية في نظر جوتييه ، ليست في الواقع الا شيئاً شبيهاً بالخارجية الدونانية النصرانية ، فالخارج المسلمون لا يتخاطبون غيرهم من المسلمين في أمر من أمور العقيدة — كما تحالف البروتستانت الكاثوليك في مثلاً — وإنما يتخاطبونهم في عدم الاعتراف بخلافة معاوية ، ويقولون بأحقية علي وأولاده في الخلافة ، بالضبط كما كان الخلاف بين دونات وصقليان خلافاً حول شخص صقليان وحقه في البطريرقية ، والحركات الدينية الخطيرة — سواء في المغرب النصراني أو في المغرب الاسلامي — لم تنشأ عن آراء أو عقائد خاصة بل عن تعصب وانتصار لأشخاص ، لأن أهل المغرب لا يكادون يخفون للعقائد في ذاتها ، ومدار الأمر كله عند مذهب الأشخاص .

(١) لم يبحث أحد هذه الحركة بمثل ما بحثها به جوتييه من المسق والشمول ، وقد انتهى من بحثه الى نظرية خاصة فسر على أساسها تاريخ المغرب الاسلامي كله ، وقد أخذها عنه جميع مؤرخي المغرب القرنينين ولهذا رأيت أن أعرض لها في مسمى من الاسباب . واليك ملخص ما استند اليها في هذا البحث انما هو القائمة وتسيلا للرجعة : أبو زكريا : تاريخ أبو زكريا ، ترجمه وعلق عليه Emile Masqueray (الجزائر ١٨٧٨) ، ص ٦٧ وما يليها من المقدمة — ابن خلدون في المغرب ، (ترجمة دي سلين) ج ١ ص ٢١٦ و ٢١٨ — ج ٢ ص ١٢٥ وما بعدها — ابن عذارى ، البيان ، ج ١ ص ٥١ وما يليها — ابن الأثير : حوادث المغرب التي جمعها فانيان Fagnan وترجمها الى الفرنسية في كتاب ،

وإيمان البربر يمتاز الى ذلك بتطرف بالغ وتمسك بالظواهر يجعلهم يلقون أمر العقيدة كلها على فرع من فروعها ، ويصرون على ذلك أصراراً لا يكاد يقبل تنازلاً . وهذه كلها أمور نلاحظها في الدونانية كما نلاحظها في الخارجية : فقد كان الدوناتيون متعصبين لمبادئهم تعصباً أعمى لا يكاد يصدق ، وكانوا ينتحرون جماعات في سهولة لا يكاد يتصورها العقل ، أملاً في أن يفتنوا الشهادة ويرقوا الى السماء ، بل بلغ بهم الأمر أن كان القلق يساورهم في بعض الأحيان حينما يعلمون أن لهم الحق في قتل أنفسهم واغتنام الشهادة على هذا السبيل « الهين » ، فكانوا يسألون أحد المسارة أن يقتلهم بيده أو ويل له إذا أبى ! فأما عند خوارج المغرب المسلمين ، فلم يصل الأمر الى حد اغتنام الشهادة بالانتحار ، بل كانوا يتهافون على القتال في سبيل العقيدة تهافت من لا يعنيه أمر حياته ، نجد هذا واضحاً عتيقاً عند غلاتهم كالصفرين ومعتدلاً بعض الشيء عند معتدليهم كالأباضيين . هذا مع العلم بأن تفاني هؤلاء الآخرين في العقيدة كان يذهب بهم الى حد الغاء شخص الانسان الغاء تاماً أمام الخالق . ولقد أحسن ماسكرى حينما قال إن الخارجية هي الدونانية نُقلت من اطار مسيحي الى اطار إسلامي ، ولا يهتنا الاطار ولا الحادث الذي أثار الحركة في المسيحية أو في الاسلام بقدر ما تهتنا الظاهرة ومفزاها الذي يتلخص في الحقيقة التالية : وهي أننا نجد عند نفس المغاربة أسلوباً واحداً عميقاً في الاحساس بالله وقوته ، وأتينا نجد هذا الاحساس ظاهراً في صور مختلفة متباينة ، فذلك غريزي عند هذا الجنس .

وهو — أي جوتيه — لا يهتم لذلك بالناحية الدينية للموضوع — فهي في نظره حادث عارض — والمهم عنده هي الغايات والثرعات المادية التي تستند دائماً خلف ستار العقيدة ، ولقد طالما حاول الناس أن يصلوا الى المعنى السياسي والاجتماعي للحركة الدونانية ، وقد وفقوا ؛ وليس بالعسير كذلك الوصول الى الثرعات السياسية والاجتماعية التي أدت الى الثورة الخارجية . ثم يقول إن ابن خلدون نفسه قد كشف عن هذه الثرعات بعد نظره وزكاته ، وذلك حيث قال : إن الخارجية انتشرت على عجل في البلاد

وأصبحت سلافاً في يد أهل الفتنة يحاربون به الدولة ، وهو يقصد بالدولة هنا دولة الخلفاء التي يمثلها الخلفاء ، فهؤلاء الخارجيون كانوا يلتصقون الأنصار بين الطبقات الدنيا من البربر .

ولم تكن الدونانية في الواقع إلا حركة بربرية سياسية اجتماعية أساسها ديموقراطية ، إذ كانت في الواقع ثورة شعبية قام بها قراء الناس المستضعفون . وطبيعي أن الشعب الذي قام بحركة الخارجية لم يكن هو نفسه الشعب الذي قام بالدونانية ، فقد تغيرت الأحوال بتغير الأزمنة ، وإنما كان عماد الحركتين هؤلاء الناس الذين كان تصوفهم صورة نظرية لحرمانهم من الخيرات الدنيوية ، وكان هذا التصوف يخفي خلفه — بضیعة الحال — انتجاراً هائلاً لمطامع لم تسعها الظروف بالتحقق .

وكانت الخارجية كذلك ثورة من البربر أهل البلاد على السادة الأجانب ممثلين هذه المرة في صورة للخلفاء المشاركة .

ثم يضحى جوتيه بحلل عناصر الحركة الخارجية ، لأنه لا يريد أن يكتفى بقسمتهم بربراً وكثي ، بل يريد أن يعرف أي فرق من البربر نهض بعبء الحركة ، ويقرر بوضوح لمن الذين قاموا بالحركة كانوا في الغالب بربراً زناتيين ، فقد انفجرت الثورة أول الأمر في طنجة خلف ظهور الجيوش الإسلامية الغازية في إسبانيا ، ثم لم يلبث لها أن وصل إلى القيروان ، وقد وقعت موقعة الأشراف على مجرى « شت » ، ووقعت المعركة الثانية التي هلك فيها كلثوم بن عياض على نهر « سبو » ، ووقعت الثالثة التي انتصف فيها العرب لأقسامهم عند القرن على مقربة من القيروان سنة ٧٤٢ ، وأما الرابعة فقد كانت إلى الشرق مما يلي ذلك ، وفيها استولى الخارجيون على طرابلس ، ثم تشهد بعد ذلك رد فعل عربي عنيف يقوم به عبد الرحمن بن حبيب . أي أن الحوادث البارزة في الحركة كلها دارت حول طرابلس وتونس وتلمسان (بين سنتي ٧٤٣-٧٥٢) وفيما بين سنتي ٧٥٧-٧٥٨ ينتقل مركز الحركة إلى القيروان ، فيستولى عليها بربر ورخوة الخارجيون ويعيثون فيها فساداً ، ثم يطرده عنها بربر آخرون ، ويستولون عليها . ثم ينهض العرب لحرب الخارجيين من جديد

يقودهم محمد بن الأشعث ويجرز النصر في نُصرت من نواحي طرابلس ، ثم يسير إلى القيروان فيحتلها ، ولكنه لا يوفق إلى النصر عند تلمسان التي ينتقل إليها مراكز الحركة بفضل أبي قرّة اليفرنى (سنة ٧٦٥) ، ثم يعود الخارجيون فيستولون على طرابلس ، ويحاصرون القيروان ، وبطيل المؤرخون الحديث عن حصار الخارجيين لطبنة في إقليم نُهدنة ، ويذكرون أن عاملها عمر بن حفص ظل زمناً طويلاً محاصراً (سنة ٧٧٠) حتى لنى حتفه على أسوار القيروان (سنة ٧٧١) ، ثم يستمر الأمر بين أخذ ورد بين العرب والخارجيين حتى ينتهى الأمر إلى يد بنى الأغلب في سنة ٨٠١ ، قتهداً أحوال البلد ويسودها السلام قدراً من الزمان . فراكز الثورة هي طنجة ووادي سبو وإقليم تلمسان ووادي شلف ونُهدنة وجنوبي تونس وطرابلس ، أى أنها تقع جميعاً في نطاق السهول والهضاب العالية ، أى في مواطن زناته ، لقد وقعت الثورة كلها في أوطان زناته على وجه التقريب .

ثم يمضى جوتينيه مؤيداً رأيه ، فيذكر أن ابن خلدون وابن عذارى يؤكدان أن عبء الحركة الأولى حملته برغواطة (ويشير إلى أن برغواطة هذه قد كثرت بالقرآن فيما بعد ، وأقام رجالها في إقليم الشاوية ديناً جديداً يخالف الإسلام) ، ومغيلة وهوارة وبنى يفرن ، وبناتقش النصوص مناقشة يخرج منها بأن قليلاً جداً من ضهاجة قد شاركوا هذه الحركة ، وأنها لهذا ينبغي أن تعتبر حركة زنانية صرفة .

ثم يستطرد جوتينيه استطراداً بعيداً يحلل فيه الحركة من الناحية الاجتماعية ، ولكننا نكتفى بهذا القدر الذي أوردناه لأنه يلقي ضوءاً كافياً على بعض العناصر النفسية في هذه الحركة البربرية الخطيرة ، وبهنا من كلامه قوله أنها كانت حركة زنانية ، وهذا معقول وطبعى ، فقد كانت زناته قد أعانت المسلمين وانضمت إليهم من أول الأمر أملا في أن تنتصف بهم على الروم والنصارى والأفارقة وضهاجة ، وأن تستمد في ظلالهم بعض مآفاتنا في عهود هؤلاء ، فجاجاً العرب رجالها بهذا العصف الذي رأيناه، فنجحت تقوسهم إلى الثورة . وبهنا كذلك قوله أن هذه الحركة طبيعة مركبة في النفس البربرية :

فهي طبيعة تقان وتصوف واستخفاف بالحياة . وبهنا كذلك إشارته الى ناحيتها القومية ، فالواقع أن الذين قاموا بها كانوا ينكرون على العرب هذا التصرف المطلق في شئون البلد . وبهنا أخيراً ربطة هذه الحركة بأمثالها في عهود الروم وسيره بالحركة الى مطالع العهد الأعلى .

ولم تكن الأحوال في الأندلس إذ ذاك بأحسن مما كانت الأندلس عليه في المغرب .. كانت هزيمة المسلمين في بلاط الشهداء ومقتل عبد الرحمن الفاتق وخيرة رجاله في رمضان سنة ١١٤هـ / ٧٣٢م قد أوقعت البلد في أزمة كبرى : ذلك أن المنيين وأحلافهم من المدنيين انتهزوا فرصة موت الفاتق واشتغال عامل إفريقية عنهم فأقاموا كبيرهم عبد الملك بن قطن بن نفيلة بن عبد الله القهري في أول شوال سنة ١١٤هـ ، ويدو أن عبيدة بن عبد الرحمن عامل إفريقية أقر عبد الملك في ولايته لأن العلائق لم تكن طيبة بينه وبين أنصار عبد الرحمن الفاتق ^(١) .

لا تمدنا المزاج العربي بمعلومات وافية عن عبد الملك بن قطن القهري أعمال عبد الملك في ولايته الأولى ، ولكن يزود الباجي يذكر أنه أساء السيرة وآذى المسلمين والنصارى معاً ، وأن من معه من انجنية عاثوا في البلاد فساداً وأكثروا من الشغب وهجرة عليه ، وأنهم شرهوا الى الأموال شرهاً اضطروا معه عبد الملك الى عسف للثغرى عسفاً أثار النفوس وأسخطها ^(٢) . فلما تولى عبيد الله بن الحجاج أمر إفريقية بعث على الأندلس مولاة عقبة بن الحجاج السلولى ، وكان رجلاً قسياً صالحاً محباً للجهاد ، فوصلها وبدأ ولايته عليها في شوال سنة ١١٦هـ / ٧٣٤م ^(٣) .

ويذكر يزود الباجي أن عبد الملك بن قطن القهري ومن معه من المدنيين حاولوا أن يعارضوا عقبة ويحدثوا عليه الشغب ، فاضطر الى القبض على عبد الملك

(١) انظر : ابن عبد الحكي ، ترح : آخر ص ٢١٦ وأول ٢١٧

(٢) يزود ، لقرة ٦٠

(٣) الأخبار المجموعة ، ص ٢٧٤ — ٢٨

ولقائه في الحجن ، ثم قتل عددا عظيما من المدنيين الى افريقية لكي تهدأ البلد وتستريح من نزوعهم الدائم الى السلطان والموضي^(١) .

ويبدو أن الأحرار استمرت لعقبة في الأندلس بعد ذلك فاستطاع أن يقوم بمرحلة بلاد « بأحسن سيرة وأجملها وأعظم طريقة وأعدضا^(٢) » ، واستطاع كذلك أن ينصرف الى التنوح في صقلية وفيما وراء البرانس بقية أيام حكمه الذي طال سبع سنين^(٣) .

في ذلك الحين كانت قوة البربر في إفريقية على أشدها ، وكان عبيد الله ابن الحجاب قد انصرف عنها وتولاها كثنوم بن عياض ، وشغل للقبسية في إفريقية عن أبناء عمومته في الأندلس ، فضعف أمر عقبة ومن معه ، وبدأ الأيمينيون ومن معهم من المدنيين يتطلعون إلى السلطان من جديد ، وقد أمكنهم الفرصة في أوائل سنة ١٢٣ هـ إذ مرض عقبة وطال مرضه حتى أشقى على الموت ، والغالب أن الأيمينيين ضغطوا عليه وأرغموه على إقامة عبد الملك بن قطن خليفة له إذا توفاه الله ، وقد كان ، وعاد السلطان الى ابن قطن ومن معه من الأيمينيين والمدنيين^(٤) .

والظاهر أن تمرا من دعاة الثورة البربرية الافريقية خف إلى الأندلس ليشير بربرها على عربها ، ولم يكن البربر في الجزيرة الأندلسية مطمئنين إلى العرب ، لأن هؤلاء الأخيرين استبدروا دونهم بالأمر كله ، مع أن معظم فضل الفتح يعود الى البربر وحدهم . ويذهب نفر من المؤرخين كذلك الى

(١) إيزودور قرعة ٦١ ، ويراد بالمدنيين هنا جاءت من أهل المدينة المنورة من الأندلس هاجروا الى الأندلس واستقروا فيها ، وأنشأوا لانفسهم شيعة سياسية قوية ، وكانوا يؤازرون الأيمينيين ويحتمون اليه .

(٢) ابن عذارى ، البيان ، ج ٢ ص ٢٩

(٣) الأخبار الجسوة ، ص ٢٨

(٤) إيزودور الباجي ، هرات ٦١ — ٦٣ يذكر ابن عذارى أن عقبة استظف (البيان ج ٢ ص ٢٩) ويذهب ابن عبد الحكم الى أن عبيدة بن عبد الرحمن هو الذي رد عبد الله الى ولاية الأندلس (تنوح ، ص ٢١٧) ، أما ابن القومية فيؤكد أن عبد الملك ومن معه من البنية اجتمعوا على عقبة وخلصوه ، فهو يتفق مع إيزودور في ذلك ، وقد أخذنا بروايتهما .

أن العرب اختصوا أنفسهم بخيم بقاع الأندلس ، ولم يتركوا البربر غير القيافي والجلال القاحلة في الشمال والشمال الغربي^(١) . وليس ذلك صحيحا على إطلاقه ، لأن جماعات بربرية كثيرة كانت مستقرة في أخضب نواحي الأندلس في الجنوب والشرق والغرب ، بل كادت تاحية الجزيرة الخضراء أن تكون قسراً عليهم لكثرة من نزلها من بطونهم وعشائرهم ، ثم إن العرب لم يكونوا من الكثرة بحيث يستطيعون الانتزاع بكل سهل بلاد عظيم واسع كالأندلس ، ثم إن الكثيرين منهم (أى من العرب) كانوا أهل جهاد مقيمين دوماً في منطقة البرانس وما وراءها عند أرونة ، فلم تكن بقية العرب لذلك من الكثرة بحيث تستطيع احتلال سهول الأندلس الواسعة في الشرق والجنوب والوسط والغرب . ثم إن المراجع تتحدث كذلك أن جماعات كبيرة منهم كانت قد استقرت في أقصى الشمال عند لاردة وإسرة والمدائن التي خلف الدروب ، كما يقول صاحب الأخبار المجموعة^(٢) أى في نواحي الهضاب الشمالية المجاورة لمواطن الأسبان النصراني في الشمال ، فتعليل ثورة البربر على العرب في الأندلس بأن هؤلاء استبدوا بهم ونهزمهم بغيرات البلد وحرروهم منها جميعا مبالغة لا تؤيدها المراجع ، فإما غضب البربر ضده استبداد العرب بأمر الحكم واعتبارهم البربر شعباً محكوماً لا ينبغي أن يترك له أى نصيب في الحكم أو في إدارة الأمور ، ولم يكن البربر يعتبرون أنفسهم بأقل من العرب ديناً ولا كفاءة ولا فضلاً ، فقد كانوا هم الذين حلوا معظم عبء الفتح ، وكان منهم طريف وطارق وهما صاحباً الفضل الأول فيما أصاب الاسلام في الأندلس من نصر ، ولم يقف الأمر عند مجرد الاستبداد بالأمر بل تعداه الى سوء المعاملة والاهانة ، فكان العرب يوقعون بهم أقصى العقوبات لأتفه الأسباب ، فإذا جروا على الشكوى كان عقابهم أشد وأقسى^(٣) .

(١) Dozy, *Hist. des Musulmans d'Espagne* I, p. 161

" , *Recherches* I, pp 118-119.

(٢) الأخبار المجموعة ، ص ٣٨ وراجع ذلك مقال القيم الذي كتبه سيزار دوبلر عن منازل البربر في الجزيرة الأندلسية .

CESAR DUBLER, *Über Barbersiedlungen auf der iberischen Halbinsel*, in *Festschrift J. Sud*, Zürich 1913.

Dozy, *Recherches*, I, p. 119.

(٣) إيرودور ، هرة ٤٤

ثم ان استبداد القيسية بالأمر كان حرياً أن ينفر البربر ، إذ كان القيسيون قوما ذوي عصبية شديدة ، لا يكادون ينظرون لغيرهم نظرتهم الى ناس مثلهم ، وقد رأينا موقفهم من النجينة ومن البربر في افريقية ، ولبس لدينا وثائق تدلنا على معاملتهم للبربر في الأندلس ، ولكن الأدلة كلها تدل على أنهم أساءوا معاملتهم وتهمروا بنفوسهم ، وكان النجينيون أقرب الى نفوس البربر منهم ، لأنهم كانوا معظم الوقت مضطهدين مثلهم^(١) . وهذا لا يمنعنا من أن نقرر أن هؤلاء النجيين كانوا اذا وصلوا الى السلطان أفسدوا من أمره أشد من كان القيسيون يفعلون ، لأن عيب القيسيين كان كبرياء وصلفاً ، في حين كانت عيوب الكلية النجينة الظاهرة جشعاً الى المال وميلاً الى التوضي وعجزاً عن التنظيم وحسن الادارة .

طبعي اذن أن يبادر بربر الأندلس الى الثورة حينما تبلغهم أنباء ثورة أبناء عمومهم واشتباكهم مع العرب في الحرب في افريقية . فيقول صاحب الأخبار المجموعة — وروايته على قصرها أكثر مما بين أيدينا تفصيلاً — : « ففضى أن بربر الأندلس لما بلغهم ظهور بربر العدو على عربها وأهل الطاعة ، وثبوا في أقطار الأندلس ، فأخرجوا عرب جليقية وقتلهم ، وأخرجوا عرب أسترقة والمدائن التي خلف الدروب ، فلم يزع ابن قطن الا فلهم قد قدم عليه ، وانضم عرب الأضراف الى وسط الأندلس ، الا ما كان من عرب سرقطة وثغرهم ، فانهم كانوا أكثر من البربر ، فلم يهجم عليهم البربر^(٢) » . « ويزيدنا صاحب فتح الأندلس وضوحاً فيقول : « وتطاولت البربر أيضاً بالأندلس على العرب الساكنين بجليقية وأسترقة والمدائن التي خلف الدروب ، وقاتلهم وطردوهم لكثرتهم هناك وقلة العرب^(٣) » ولا يزيدنا ازودور وضوحاً كثيراً ، وان كان

(١) ينهم هذا من قول ابن القوطية مثلاً : « وبقى عرب الأندلس وبربرها يحاربون الأمويين الشاميين ويمسبون لعبد الملك بن قطن القهري ، ويقولون لأهل الشام : « بلدنا يضرب بنا فخرجوا عنا ! » ابن القوطية ، انتاح ، ص ١٧

(٢) الأخبار المجموعة ص ٣٨ ،

(٣) فتح الأندلس ص ٣١

يشير الى أن العرب استبدوا بالبربر وأذوهم وعاملوهم معاملة قاسية ، فسخطهم ذلك ودفع بهم الى الثورة ^(١) .

ولكن دوزي يخيف من عنده كثيراً ، فيزعم أن العرب اختصوا أنفسهم بـ«حسن الأرض» ، ولم يتركوا للبربر غير النواحي القاحلة في الشمال ، ويمضو في المبالغة — على عهده — فيذكر أن بربر الأندلس تلقوا أخبار ثورة أبناء عمومهم في العدو الافريقية بقبول عظيم ، وأن دعاة خارجيين ذهبوا الى الأندلس ليحضروا البربر على القيام على العرب واستئصالهم جمّة ، فلم تلبث أن انفجرت ثورة دينية سياسية في اقليم جليقية احدثت الى شمال الأندلس جميعه دعا اقليم سرقسطة ، ولما نغم من أين استى هذا كله ، وليس بين أيدينا الا ما أوردها من التتوص ^(٢) .

ومهما يكن من الأمر فقد تار بربر شمال الأندلس على عربها المقيمين في نواحي جليقية واسترقه والنواحي القاسية من أشتريس وبعض مناطق العرب مثل ماردة وفورية وطليطلة ، فأما اقليم سرقسطة فلم يجرؤ البربر فيه على التوثب بالعرب ، لأن العرب هناك كانوا أكثر عدداً منهم . وأسرع من بقى من العرب في هذه النواحي بالهروب إلى وسط الأندلس ^(٣) ، فاذا انتصر البربر هذا النصر الأول فقد انتظمت قوأم في ثلاثة جيوش كبيرة : وجهة الأول طليطلة والثاني قرطبة والثالث الجزيرة الخضراء ليصل بالبربر عبر المجاز . ومثل هذا الترتيب لا يمكن أن يصدر إلا عن قيادة واحدة نظمت صفوف الثائرين ورسمت لهم وجهة واضحة معينة ، لأن الاتجاه إلى الجزيرة الخضراء مفناه محاولة قطع مواصلات العرب مع المشرق لحصرهم حصراً لا يخلص لهم منه ، وهذا أمر لا يصدر إلا عن رأس مفكر مدبر ، ويذهب دوزي الى أن الثائرين اجتمعوا وانتخبوا من بينهم إماماً دون أن يذكر مرجعه في هذا

(١) ايزودور ، ٤ فترة ٧٦

Dozy, *Mus. d'Esp.* I. p. 161. (٢)

(٣) الاخبار المجموعة ، ص ٣٩

القول^(١). ولكننا وجدنا في «فتح الأندلس» إشارة موجزة إلى وجود زعيم بربري بسميه «زقطرتق» كان برأس جماعة البربر التي كانت متوجهة إلى الجزيرة الخضراء والتي تجسعت في شدونه ، فلا يستبعد أن يكون هذا في الواقع رسماً عرفاً لاسم هذا البربري الذي قاد بربر الأندلس في الثورة كما قد مبسرة بربر افريقية^(٢).

نخرج من كز عرب الأندلس اذن ، ووجد عبد الملك بن قطن ومن معه من الكليية اليمنية أنهم لن يستطيعوا الثبات للبربر إلا اذا وصلتهم من المشرق امدادات . ولم يكن ذلك ميسوراً لأن ثورة البربر في افريقية كانت على أشدها ، ثم انهم كليون يمينون وكان اليوم يوم القيسية المضربة .

وكان يلج ومن معه من الشامية القيسية محصورين عبور بلج بن بشر ومن معه في سبته منذ عام ، وقد أجهدهم الحصار حتى أكلوا من القيسية إلى الأندلس الدواب والجلود وأشرفوا على الهلاك^(٣) . وكانوا

لا يكفون عن الكتابة إلى عبد الملك يستصرخونه ويستغيثون به ، فلم يسمع إلى استغاثتهم ، لأنه كان غشاشاً على نفسه ، فهم قيسية شامية متعصبون وهو ومن معه كليون يمينون ، فتركهم لكي يهلكوا حيث هم^(٤) ، وكان عبد الرحمن ابن حبيب ، قد نجا من معركة الأشراف - كبر عرب افريقية الذي تحدثنا عنه - وانهمز مع بلج وأصحابه إلى سبته ، ومن هناك عبر إلى عبد الملك بن قطن الفهري مثله ، وجعل يحرضه على بلج وأصحابه ويخوفهم منهم ، فزاده ذلك اصراراً على تركهم لمصيرهم^(٥) . وبلغ من اسرافه في ذلك أن عربياً أندلسياً من غم يقال له

(١) يقول صاحب الاخبار المجموعة في ص ٣٩ : « وكانت قد رأس البربر بالأندلس على أنفسهم ابن هدين » ؛ ولم نستطع قراءة هذا الاسم ، وظاهر أن المؤلف يريد أن يقول ان البربر اختاروه رئيساً فقط لا اعلماً والفرق بين الاسمين ظاهر ، إذ أن نص ابن الفوطي يلمح منه أن الحركة سياسية ، أما كلام دوزي فيهم منه أن الثورة كانت دينية أيضاً ، وانظر أيضاً : ابن حيان ، عند القرى ، فتح الطيب ، ج ٢ ص ١١

(٢) فتح الأندلس ، ص ٣١ ، وهذه هي قراءة ناشر الكتاب ، ولم نستطع تحقيقه .

(٣) الاخبار المجموعة ، ص ٣٧

(٤) نفس المصدر والصفحة ، وفتح الأندلس ، ص ٣١

(٥) ابن عبد الحكم ، فتوح ، ص ٢٢٠

عبد الرحمن بن زياد الأحرار أشفق عليهم من التلف ، فبعث اليهم مركبين وشحنهما بالشعير والأدام ، فبلغ ذلك عبد الملك فغضب عليه وعاقبه أشد عقاب^(١) وسامت حال بلج وأصحابه . ولو لم يكن الربيع قد أقبل . وأنبئت الأرض بعض الخضر والبقال ظلكوا^(٢) ، ولكنهم اقتاتوا بذلك واستعانوا به على البقاء حتى وانتهم الظروف بالفرج من حيث لم يحتسبوا .

وزاد مر كنز عبد الملك وعرب الأندلس حرجاً مع الأيام ، ولم يجد عبد الملك لنشه مخرجاً الا أن يأذن لمؤلاء القيسيين المحصورين في سبتة في العبور الى الأندلس ، فأجابهم الى طلبهم بعد طول عتاد ، واشترط عليهم أن يبارحوا الأندلس بعد القضاء على ثورة البربر مباشرة ، واشترطوا عليه بدورهم أن لا يفرقهم وأن يعيدهم الى أفريقية جماعة واحدة ، وينزلهم في مكان يستطيعون منه العودة الى المشرق . وتم الاتفاق على ذلك . وأرسل اليهم عبد الملك سفناً عبروا بها الى الأندلس سنة ١٢٣هـ / ٧٤١ بعد أن أعطت كل فرقة منهم عشرة من رجالها رهائن اجفظ بهم عبد الملك في جزيرة أم حكيم في مدخل الوادي الكبير^(٣) .

هكذا عبر بلج بن بشر القيسي ومن معه من القيسية الشامية مائة بلج الى الأندلس ، ولم يكن عددهم ليزيد على عشرة آلاف ، ولكنهم كانوا من غير شك نخبة من خيرة فرسان الشامية القيسية . لقد أساء رؤساهم كلثوم وبلج استعالمهم حتى هذه الملاحظة وسير تكون من الأخطاء فيما بعد شيئاً جسيماً ، ولكنهم امتازوا بشجاعة عظيمة وذكاء بعيد ، وسينتهي بهم الأمر بالاستقرار في البلاد ، وسيكون لهم في تطور الأندلس الاسلامي أحسن الأثر حينما تستقر الأمور وتقوم الدولة الأموية .

ترك بلج وأصحابه الأندلس في حال من الجوع لا مزيد عليها ، وكانت ملابسهم قد بليت حتى كانوا يستترون بالدروع ، وتزلوا الجزيرة الخضراء ، فوجدوا بها جلوداً مدبوغة كثيرة ، فقطعوا منها المدارع ، ثم أقبلوا الى قرطبة ،

(١) الاخبار المجموعة ص ٣٨ — ابن خلدون ، عند انقضى ، نفع الطبيب ، ج ٢ ، ص ١١

(٢) الاخبار المجموعة ، ص ٣٨

(٣) نفس المصدر ، ص ٣٨ — ٣٩ — فتح الاندلس ، ص ٣١

فكسا ابن قطن خيارهم وأعطاهم كلهم عطاء . فلم يكن فيه ما يغيثهم ، واستقبلهم عرب بلاد الأندلس وهم ملوك ، فكسا كل رجل منهم من خيارهم خيار عشرينه ، وأفضل عليهم الناس حتى لبسوا وشبوا^(١) . وهكذا آوى عرب الأندلس رجال هذه الطائفة القليلة من القيسية بعد أن تفاذتهم البلاد والنوآب منذ مباحرتهم مواضعهم الأولى في الشام منذ قرابة العامين . ولا نزاع في أن القيسية الأندلسية قد أحسنت استقبالهم وإكرامهم على النحو الذي يصفه صاحب الأخبار المجموعة طمعا في أن تقوى بهم قلوبها . ومن ثم ليس بغريب أن ترى قيسية الأندلس تنهض لمنازلة الكلبية اليمنية من جديد .

ولم يكن بلج وأصحابه يرمحون بقرطبة حتى
 طالة بلج قنسى على نورة
 البربر في الأندلس نهضوا للعمل الذي أتوا من أجله وهو لقاء
 البربر والقضاء على ثورتهم . كان أول ما ينبغي
 عمله هو القضاء على الجيش البربري الذي كان متجهاً نحو الجزيرة المحضراء
 ليتصل بالبربر الثائرين في ناحية طنجة وسبته ويقطع كل أمل لعرب الأندلس
 في أى عون يأتيهم من المشرق ، ويبدو أن هذا الجيش البربري كان أقوى
 جيوشهم الثلاثة وأكثرها نظاما ، وكان قد وصل كما رأينا إذ ذاك الى شذونة
 وعسكر عندها .

نهض بلج وأصحابه للقاء هؤلاء ، وانضم اليه نفر من عرب الأندلس
 البلديين ما بين قيسية ويمنية ، والتقى الجمعان على مقربة من شذونة « فلم يكن
 للعرب فيهم إلا نهضة حتى أبادوهم وأصابوا أمتعتهم ودوابهم ، فاكنتى
 أصحاب بلج وانتعشوا وأصابوا المغانم^(٢) » ولا نزاع في أن العرب كانوا
 مدفوعين في هذه المعركة بالرغبة في طلب الثار من هؤلاء البربر الذين أذاقوهم
 الويل في إفريقية والأندلس طوائف الحقبة الماضية . ثم نهض بلج وعبد الملك
 ابن قطن ومن معهم للقاء الجيش البربري الذي كان متجهاً نحو قرطبة ، ولم
 يجدوا عناء كبيراً في هزيمته والقضاء عليه .

(١) الأخبار المجموعة ، ص ٣٩

(٢) ابن عذاري ، البيان ، ج ٢ ص ٣١

فأما الكتبة البربرية الثالثة التي كانت محاصر طليطلة فيبدو أن أمرها كان أخطر من الكتلتين الأخريين بسبب الأعداد العظيمة التي تجمعت فيها . كانت جماعات بربرية غفيرة من بربر جليقية وأسترقه ومارده وقوربه وطلبيره قد انجفلت من بلادها وانضمت إليها ، وأقبلت لحاصرت طليطلة ، وأقامت على الحصار أشهراً حتى اشتد الأمر بطليطلة وأهلها ، وكان بعض هذه الجماعات البربرية قد عبر التاجه وانحدر نحو الجنوب ، وحاول عبد الملك بن قطن أن يناجزها الحرب فلم يفلح ، فلما عم له القضاء على الجيشين البربريين الآخرين على يد الشامية جمع رجاله وسار مع الشاميين للقاء البربر على حقيرة من طليطلة ، فلما تسامع هؤلاء بمسيره اليهم حلقوا رؤوسهم اقتداء بمبصرة ، « ولكي لا يخفى أمرهم وليضربوا ولا يختلطوا »^(١) مما يدل على شدة حماسهم ورغبتهم في النصر .

دارت المعركة الحاسمة بين الجانيين عند وادي سليط معركة وادي سليط (Guaazalete) وحمل أوارها ، لأن قلوب الجانيين كانت تفيض سخطاً ، وأظهروا الشاميون من الشجاعة والقدره ما استطاعوا به للقضاء على هذه الجموع البربرية والاحتصار عليها ، فلم ينج منهم إلا الشريد ، فركب أهل الشام ولبسوا السلاح ، ثم فرقوا الجيش في الاتجاه فقتلوا البربر حتى أطنأوا جرحهم^(٢) « منتصف ٧٤١ م أوائل ١٧٤ هـ » .
ويفهم من هذه العبارة الأخيرة أن العرب بعد أن انتصروا على البربر هذا الانتصار الحاسم عند وادي سليط تعقبوهم في نواحي الجزيرة واشتدوا في ذلك شدة بالغة حتى ساء حالهم كثيراً .

(١) الاخبار الممبوعة ، ص ٤٠

(٢) المرجع السابق ص ٤٠ وادي سليط شهر يصب في التاجه من اليسار جنوبي مدينة بقليل . وقد أشار الرازي في قطعه باتية من الترجمة الاسانية لتاريخه الى هذه الواقعة بقوله :
"et esta batalla fué en el termino de Toledo sobre el rio Calicun ."
انظر الفقرة ٢٤ ص ٨٨ في نهاية عمود ٢ من طبعة جازانجوس . ولم يستطع الناشر تحقيق نهر كاليكان هذا .

شغل العرب والبربر بهذه الحروب عن عبادة الأندلس ،
اجتماعه وهجرة البربر وكانت جموع كثيرة من هؤلاء البربر وأعداد قليلة
الى أفريقيا من العرب قد اشتغلت بفلاحة الأرض واستقرت فيها

منذ سنوات الفتح الأولى ، وكان نفر آخر من العرب قد استقروا في عواصم
الأرياف والقرى التي غنموها واشتغلوا بالاشراف على المزارعين من أهل البلاد ،
فكان اشراقهم هذا من العوامل التي أسرعت ببلد الأرض بعد انتهاء فترة
الفتح وما دار خلالها من حروب . فلما اشتغل العرب بالحروب فيما بينهم ،
وغادر العرب مواقعهم ، واشتبكت الحروب العنيفة بينهم وبين البربر وانتصروا
عليهم واشتدوا في الانتقام منهم ، خاف من بقى من البربر واضطرب في مساكنه ،
وبدأت الرغبة تساورهم في ترك هذه البلاد — التي كانوا يقيمون فيها على الخطر —
الى بلادهم الأولى حيث يكونون أكثر أمناً . فانصرف معظم هؤلاء البربر
عن الزراعة وأخذوا بهجرون الأرض ، وكان العرب قد فعلوا ذلك قبلهم ،
وهكذا أخذت الزراع والقرى تخلو من سكانها من العرب والبربر ، وأخذ الخير
يقط في البلاد ، وتوالى ذلك سنوات فازدادت الحال سوءاً . ولم ينتبه العرب
إلى ذلك لاشتغالهم بحروبهم مع البربر ومنازعاتهم بين أنفسهم ، فأنتهى الأمر
بعد سنوات قلائل إلى مجاعة كبيرة لقلة المحاصيل ، وانضاف شر هذا البلاء
الجديد إلى شر الحرب القائمة والقوضى السائدة وقتة الأمان ، فاندثرت الزروع
وتدثرت المحاصيل ولاح شبح مجاعة خطيرة ظهرت بشكل حاد بعد أن انهزم
البربر هزيمتهم النهائية عند وادي سليط . فلم تكد عشرة أعوام تنقضى على ذلك
حتى قحطت البلاد وانتابها مجاعة عامة شديدة يتحدث عنها صاحب الأخبار
المجموعة بقوله : وحتى كانت فتنة أبي الغضار وثواه ، فلما كانت سنة
ثلاث وثلاثين (٧٤٨م) هزمهم (أي بلای زعيم الأسبان) وأخرج (يريد أخرجهم
أي العرب) عن جليقية كلها ، وتنصر كل مذبذب في دينه وضعف عن الخراج ،
وقتل من قتل ، وصار فلهم الى خلف الجبل إلى أستورقة ، حتى استحکم الجوع
فأخرجوا أيضاً المسلمين عن أستورقة وغيرها ، وانضم الناس الى ما وراء
الدرب الآخر والى قورية وماردة في سنة ست وثلاثين ، واشتد الجوع ،

فخرج أهل الأندلس إلى طنجة وأصيلا وريف البربر مختارين ومرتحلين ، وكانت إجازتهم من ودي بكورة شذونة يقال له وادي برباط ، فلك السنون تسمى « سني برباط » ، خفف سكان الأندلس ، وكاد أن يغلب عليهم العدو ، إلا أن الجوع خففهم^(١) .

واشتدت المحنة وأصبحت نواحي الأندلس كلها عدا إقليم سرقسطة الذي نجح منها بفضل مياهه وأنهاره وغفل الجماعة العربية الكبيرة التي استقرت فيه . ويبدو أن المحنة كانت شديدة جداً ، لأن الكثيرين من العرب انجفلوا — كما رأينا — إلى النواحي التي ترقعوا أن يجدوا فيها خيراً ، وكان البربر أسوأ حالا ، لأن الهزائم فلت غربهم ، ولأن العرب تبعموم بالأذى في كل ناحية حتى ضاقت البلادهم ، وأحسوا العداوة والشر في الأندلس فأخذت جموع منهم تعود إلى إفريقية ليطمئنون بين أهلهم وعشائهم ، فهاجروا إلى إفريقية أرسالا كثيرة .

لا نزاع في أن عددا من هجر من البربر كان عظيما جدا ،
 محمد نصارى الأسبان لأن المؤرخين يحدوثنا أن نواحي شمال الأندلس نحو الجنوب
 وغيره كانت تخلو من أهلها المسلمين ، فإذا أضفنا إلى ذلك أعدادا من هلك من السكان — عربا وبربرا — بسبب المجاعة ، ومن انجفل منهم إلى الجنوب وإلى الغرب وإلى إقليم سرقسطة ، استطعنا أن نعرف السبب في حدوث من اتساع دولة النصارى الأسبان في جليقية وأستريس اتساعا مفاجئا بلغت به ضعف حجمها الأول بين سنتي ٧٥١ و ٧٥٣ (١٣٤ — ١٣٦ هـ) : ذلك أن الإقليم الواسع الواقع بين نهري المنو والتاجه خلا من سكانه المسلمين في ذلك الحين ، فاستطاع النصارى أن يتقدموا ويحتلوا ما استطاعوا من هذه المساحة من غير جهد ، وكان يقودهم ملكهم ألفونسو الأول ، فاسترجع النصارى إفراغه وأيورتو وفزيو^(٢) ، وبذلك سيطروا

(١) الأخبار المفيضة ص ٦٢

(٢) « من بين المؤرخين أن الصيغة العربية لقريو Viseu هي بازو الواردة في لستري ولكن سادرا أثبت خطأ ذلك (انظر انقري ٤ تبج الطيب ج ٦ ص ١٧٤) .

SAAVEDRA, Estudio sobre la invasión de los Árabes en España (Madrid, 1882) p. 182.

على شحان الأندلس حتى الدويرو ، ثم تقدموا بعد ذلك في حذر فاستولوا على أشترق ولجون وسحورة ولدسماوسلمته وقورية . بل نذهب المراجع النصرانية إلى أنهم استرجعوا ماردة قسماً ، وتوسعوا نحو الشرق فاحتلوا ساندانيا وسبانتاس وشقوبية وأفيله وأوكا وأوسما وميراندا على نهر إسرّه وسيسيرو وأيسانكو على نهر ريوخه . وانحدرت حدود الأندلس الاسلامي الى الخط الممتد من قلمرية على المديجو الى قورية وطليبة وطليلة على الناحية الى وادي الحجارة وتطيلة وبلونة في الشمال الشرقى . وبهذا خسر المسلمون نحو ثلث ما فتحوه من الأندلس بسبب هذه الخصومات القبلية من ناحية وبسبب المنازعات بين العرب والبربر من ناحية أخرى ، وكان لهذا أسوأ الأثر على مستقبل الاسلام في الأندلس^(١) . ولم تقف نتائج هذه الثورة المشؤمة عند ذلك

الخصومة بين العرب والبربر الخلد ، بل إنها خلقت في نفوس العرب والبربر من الكراهية ما سيطر قائماً قروناً متوالية لانكاد الأيام تمحوه . كانت هذه الحرب الضروس حرب فتاة بين الجانيين ، فلما انهزم البربر في إفريقية والأندلس ظلوا طوال القرون التالية يحسون الخوف من العرب والكراهية لهم ، وقد انتهى الأمر بعد قرابة ثلاثة قرون بانتصار البربر في إفريقية واختفاء العرب من أقطاب سادة وموجهين . وأما في الأندلس فقد يقهر أحد من الجانيين الآخر ، لأن عودة الهجرة البربرية إلى الأندلس بعد قيام الإمارة الاموية قوتى جانب البربر من جديد وأعادهم إلى المقاومة ، فتقوت مراكزهم وأخذوا يناوئون العرب والأندلسيين مرة أخرى ، وسرى ذلك بصورة واضحة أثناء الأزمة الكبيرة الأولى التي دامت طوال إمارات محمد والمندثر وعبد الله ، وسرى أثر هذه الخصومة واضحاً بشكل خضر حاسم بعد سقوط الخلافة الأموية ، بل ستكون هذه العداوة بين العرب والبربر من أسباب سقوط الخلافة نفسها .

(١) انظر : BALLESTEROS : *Historia de España y su influencia en la* historia Universal, II, pp. 325 sqq. DOZY, *Recherches*, I. pp. 116 sqq.

يقول الرازي تعقياً على هذه الحوادث التي ذكرناها : « ومن هذا وأشباهه قدمت العداوة بين بربر أتوسط وعرب الأندلس ، ونوارثها الأبناء إلى يوم البت ، فبالعرب غزوا في بلادهم ويأسهم سبت ذرايعهم وغنمت أموالهم حتى أدخلوا في الاسلام واضطروا اليه قهراً . قل : فلما رجع أكثر العرب إلى بلادهم (في) للشرق ، واستقر منهم الأقل (في) الأندلس ممن أراد الجهاد ورغب فيه ، وكان للبربر يومئذ أكثر منهم فيما يجاورهم بلادهم ، لم تزل عداوة الأديان والغلبة تتجدد بينهم ^(١) ، وستجد الحوادث تؤيد قائله تلك في كل دور من أدوار تاريخ الأندلس . »



هكذا أسدل الستار على هذه الثورة البربرية الكبرى التي شملت كل ناحية تجاور فيها الغرب والبربر من حدود مصر إلى جليقية وحدود البرانس . انتهت بعد أن بددت من النفوس كل أمل في امكان الامتزاج التام بين العرب والبربر في افرقية وتكوين شعب واحد قوى منهم ، وبعد أن أصابت الأندلس الاسلامي في مقتل : فقد كان من الممكن قبل هذه الثورة أن يستمر المسلمون في مغازاة مالم يفزوه بعد من أنحاء الأندلس حتى يستولوا على شبه الجزيرة كلها ، بفضل جموع البربر المهاجرة . (أما الآن ، وقد عادت هذه الجموع البربرية إلى بلادها ، وبعد أن هلك منها بسبوف العرب من هلك ، وبعد أن امتلأت النفوس عداوة وسخطاً ، فلم يعد من الميسور تعبير شبه الجزيرة كله بالمسلمين . واضمح أمام الأسيان النصاري مجال النمو : وتجددت آمالهم في استعادة البلاد . وليس يخفى على أحد أن الأندلس الاسلامي إنما أتى من الشمال والغرب — حيث هاجر البربر — ولم يؤت من الشمال الشرقي حيث ظلت جماعات العرب والبربر مقيمة في إقليم سرقسطة .

(١) روى ذلك صاحب فتح الأندلس ، ص ٣٢

مراجع عربية

- ابن الأبار : أخوة السراء ، مقتطفات نشرها دوزى فى كتاب
 Notices sur quelques manuscrits arabes, Leyden, 1847-1851,
 pp. 30-260.
- ابن الأثير ، الكامل فى التاريخ ، طبعة القاهرة ، الجزء الخامس .
- ابن بسام ، كتاب الذخيرة فى محاسن أهل الجزيرة (طبعة جامعة فؤاد الأول) ج ١
 سنة ١٩٣٩ ج ٢ سنة ١٩٤٠
- ابن يشكوال ، كتاب الصلة ، طبعة كودبرا ، مدريد ١٨٨٣ .
- ابن حيان ، كتاب المتنبس لى تاريخ رجال الأندلس ، الجزء الصغير الذى طبعه
 ملكور أبتونيا ، باريس ١٩٣٧
- ابن الخطيب ، كتاب الاطحة ، طبعة القاهرة سنة ١٩٢٧ هـ .
- ابن خلدون ، العرب ، طبعة دى سلين سنة ١٨٤٧ — ١٨٥١ م .
- ابن عبد الحكم ، فتوح مصر والمغرب والأندلس ، طبعة G. Torrey ،
 ييل ١٩٢٢
- ابن عذارى ، البيان المغرب لى أخبار ملوك الأندلس والمغرب ، طبعة دوزى ، ليدن
 ١٨٤٨ — ١٨٥١
- ابن الفرغى ، تاريخ علماء الأندلس ، طبعة كودبرا ، مدريد ١٨٩٢
- ابن القوطية ، تاريخ افتتاح الأندلس ، طبعة جيايجوس وسامورا وكودبرا ،
 مدريد سنة ١٨٦٨
- الأخبار المصنوعة ، مجهول المؤلف ، نشره لافونتين اى الكاترا وترجمه الى
 الاسبانية بسم لك Crónica anónima del siglo ، مدريد ١٨٦٧
- فتح الأندلس ، مجهول المؤلف أيضا ، وعنوانه الكامل : « كتاب فيه سبب ذكر
 فتح الأندلس واسرائها ، نشره JORDAN DE GONZÁLEZ وترجمه الى الاسبانية
 تحت عنوان : Historia de la Conquista de España ; codice arábigo :
 del siglo XII مدريد سنة ١٨٨٩
- القرى ، فتح الطبيب ، طبعة دوزى ودوجا وكريلى ورايت ، ليدن ١٨٥٥ — ١٨٦١
- التويرى : نهاية الأرب ، الجزء ٢٢ الخاص بتاريخ افريقية ، الجزء ٢١ الخاص بتاريخ
 الأندلس ، نشرها زهلق عليها وترجمها الى الاسبانية Mariano Gaspar Rímoro
 مدريد سنة ١٩١٧
- الرسالة الشريفة الى الاطهار الاندلسية . فكرة من تاريخ الاندلس مجهولة الاصل
 والمؤلف نشرها وييدا كذيل لافتتاح الاندلس لابن القوطية .

مراجع أوروبية

BALLESTEROS, ANTONIO Y BARRERA: *Historia de España en su influencia en la Historia Universal*. Barcelona 1929 Vol. II.

DOZY, *Histoire des musulmans d'Espagne jusqu'à la Conquête de l'Andalousie par les Almoravides*. éd. E. LÉVI-PROVENÇAL. Leyde 1932 vol. I.

DOZY, *Recherches sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne pendant le moyen-âge*, 3^e éd. Leyde 1881. vol. I.

FOURNEL, HENRI, *Étude sur la Conquête de l'Afrique par les arabes*. 2 vols. Paris 1875.

GAUTIER, E. F.: *Le Passé de l'Afrique au Nord. Les siècles obscurs*. Paris 1937.

GONZÁLEZ PALENCIA, *Historia de la España Musulmana*, Barcelona. Buenos-Aires, 32 éd. 1932.

JULIEN, CH.-ANDRÉ, *Histoire de l'Afrique du Nord*. Paris, 1931.

LA FUENTE Y ALCÁNTARA, *Cronología de los Gobernadores de España*.

وهو منقح لترجمة للاخبار المجموعة المذكورة أعلاه من ٢١٠ — ٢١٢

E. LÉVI-PROVENÇAL: *Histoire de l'Espagne Musulmane*. t. I. Le Caire 1944.

RASIS: *La Crónica del Moro Rasis*:

وهو جزء من الترجمة الأسبانية القديمة لتاريخ أحد الرازي نشرها مع مقدمة عن الرازي وترجمه PASCUAL DE GATASGOS وصدرت في الجزء الثامن من منشورات الجمعية الأسبانية للتاريخ. *Memorias de la Real Academia de la Historia*. Madrid 1852.

SAAVEDRA, EDUARDO *Estudio sobre la invasión de los árabes en España*, Madrid, 1892.

SIMONET, *Historia de los mozárabes de España*, Madrid 1897-1903.

WUSTEN FELD, F.: *Die Statthalter von Aegypten zur Zeit der Chalifen*. Erste Abteilung 1875.

في العهد العتري من

Abhandlungen der Königlichen Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen.


تم طبع هذه المجلة في عهد حضرة صاحب الجلالة
الملك "فاروق الأول" بمطبعة جامعة بغداد الأول
و ١٨ رمضان سنة ١٣٦٧


محمد زكي خليل
مدير مطبعة جامعة بغداد الأولى

(جنة بجمعة ١٤١٧-٦٠٧)

Printed in Egypt, at the Fouad I University Press.

M. ZAKI KEHALI,
Director, F. I. U. Press

de l'inscription biographique, ainsi:  *ichm'nh-dj*:





Ils sont suivis du complément  *hr-nh*⁽¹⁾. Le tout signifie :
"Celui qui renouvelle la vie—Le nourricier de tout le monde".

C'est là une preuve de plus que notre lecture et notre interprétation des titres d'Enheb, dans les deux colonnes du cintre, sont correctes.
















Pour tout dire, Enheb se présente dans son inscription biographique, telle qu'elle se lit dans la "Stèle d'Edfou" comme *Nourricier universel*, en sa qualité d'*Intendant en-chef de l'Administration des greniers*.

(à suivre)




(1) Voir notre article "A propos d'un extrait de la Stèle d'Enheb" dans ce *Bulletin*, 1^{ère} Partie, mai 1947, p. 115-116.

Ce n'est ni  (1), ni  , ni encore moins  (2).
C'est le signe du grenier  .

Une graphie identique du signe en question figure déjà dans les *Textes des Pyramides*. Notre signe y fait partie de la phrase suivante :







   —             "ce roi P. reçoit... la ration de ce qui est dans

le grenier du Grand Dieu" (3). Cette phrase pourrait se rapporter textuellement à l'inscription d'Emheb. Il suffirait pour cela de remplacer le "Grand dieu" et le "Roi" par des mots appropriés.

Le dernier signe-mot, faisant partie du troisième titre du propriétaire de la stèle, est à son tour parfaitement clair. C'est le signe de l'homme debout tenant une came à la main. Le tout se présente ainsi :    *imy-ri s'net ur* et signifie "Surintendant de l'administration des greniers".



Le troisième titre complet, on ne peut mieux, les deux autres, dont il vient d'être question.


Les trois titres, suivis du nom du propriétaire de la stèle, dont la lecture ne présente aucune difficulté, sont comme suit :

      *di : — uhm'nh — imy-ri s'net ur — M-hb*





"Le nourricier—Celui qui renouvelle la vie—Surintendant de l'administration des greniers. Emheb".



Il est à noter que les deux premiers titres, cités cette fois-ci en sens inverse, figurent encore une fois à la fin de la 3^{ème} ligne

(1) Ce signe est gravé d'une manière régulière dans le texte d'Emheb. Il y est employé deux fois :  (l. 6) et  (l. 7).

(2) Ce signe a une forme tout à fait ordinaire à la ligne 2 du texte d'Emheb, où il fait partie de la formule *pr-hrw*. Le voici :  .

(3) *Pyr.* § 1182 a.

vers la gauche. La possibilité n'est pas exclue que ce prolongement en se recourbant ne descende jusqu'à l'extrémité de la queue du signe de la vipère à cornes  et que les deux, représentant respectivement le grand et le petit serpent,  et , ne soient autre chose que le participe actif du verbe transitif  *qr* "nourrir" (Fig. 3) ⁽¹⁾

Le dernier groupe de deux signes, au bas de la colonne ne demandant aucun éclaircissement. C'est le titre   "celui qui renouvelle la vie".


Somme toute, nous avons devant nous deux titres d'Emheb. Le fait d'être placés en tête, les recommande à notre attention comme étant les plus importants.

Le propriétaire de la stèle d'Edfou portait les titres de :







NOURRICIER—CELUI QUI RENOUVELLE LA VIE.







Faute de place disponible dans la première colonne, le troisième et, tant qu'il s'agit du cinre, le dernier titre d'Emheb, est relégué à la deuxième colonne, à gauche.

Le premier signe en est clair. C'est l'hieroglyphe de la langue . Le second, lui aussi nous semble-t-il, est précis.

(¹) Il est à noter que l'examen attentif de la photographie nous montre que nous sommes fondé dans ce que nous disons. On distingue en effet les contours de la queue, d'en haut en bas. Nous avons eu recours au pointillé par acquit de conscience. Autrement nous nous serions servi d'une ligne continue.


Pour les établir, il nous faut tout d'abord déterminer ce que représente le premier hiéroglyphe, que nous avons désigné comme "signe à tête arrondie". Une fois qu'il a été prouvé qu'il n'appartient pas au mot *net*, nous n'avons aucune raison de nous attarder sur la supposition de certains de nos collègues qui voudraient y voir le trait vertical . Il suffit de le comparer avec les traits indéniables de ce genre, dont il y en a beaucoup dans notre texte (Fig. 2), pour être convaincu qu'il s'agit d'autre chose.

Le signe ne se dresse pas tout droit, comme devrait le faire un vrai trait vertical. Il est courbé et arrondi en haut. De plus il se prolonge vers la droite, où un espace oval d'une coloration plus claire (due à la lumière venant de gauche) nous indique la présence d'une cavité ovale. Ce serait bien la *tête* du serpent, mangée par la lumière, comme l'est celle du serpent , se trouvant au-dessous de lui. Pareille disparition d'une partie du signe par l'effet d'une lumière vive et rasante est une chose très fréquente. Pratiquement *tous les signes* dans nos deux colonnes s'en ressentent. Il en est de même dans toute l'inscription. A comparer Fig. 2. Le contour pointillé des parties éclairées, est à nous. A part les deux cas cités, on distingue avec autant de difficulté les parties antérieures des signes  . .

 .  et  . sans parler de l'hiéroglyphe  disposé en entier dans la direction de la lumière. A comparer le même phénomène dans le cas de l'oie, posée en offrande sur l'autel (voir Fig. 1). A part les pattes, l'extrémité de la queue et la tête pendante, qui arrêtent la lumière, tout le corps de la volaille, disposé comme le signe  horizontalement, est mangé par la lumière et comme dans le cas de la tête du serpent  . ce n'est que la *coloration plus claire* qui nous en indique le contour.


En revenant au prétendu trait vertical et en portant nos regards de l'autre côté, nous constatons que sa base se prolonge

Les chiffres à droite font ressortir la hauteur insolite de l'intervalle entre la terminaison du mot *nwt* et le prétendu trait vertical |, que l'on croit appartenir au mot *nwt*. Dans les autres cas, comme nous montrent clairement les chiffres, l'intervalle est, pour la plupart, de deux millimètres. L'écart de cette norme est rare et ne dépasse jamais 1-2 mm.

C'est là une indication, impossible à ignorer, que l'intervalle de huit millimètres doit nécessairement contenir un signe. Ce dernier pourrait être haut de 3 à 4 mm. (comme le signe ) et aurait dans ce cas au-dessus et au-dessous de lui des espaces vides de 2 mm., comme c'est d'usage dans notre colonne.



Notre supposition est confirmée par l'examen attentif de l'intervalle en question.



Nous y trouvons, à 3 mm. de distance au-dessous de la terminaison du féminin du mot *nwt* les traces très visibles d'un trait horizontal et plus bas, dans l'espace qui reste, haut de 5 mm. (donc trop grand pour ne pas contenir un signe ou une partie de signe) les traces moins visibles d'un trait sinueux. On voit en plus entre les deux une partie d'un trait transversal.


Le tout nous suggère la présence dans l'intervalle haut de 8 mm. entre le mot *nwt* et le trait à tête arrondie du signe , qui serait ici bien à sa place.


La partie supérieure de la colonne contiendrait ainsi la formule habituelle d' "un tel—aimé—d'un dieu tel". Dans notre cas, il s'agirait d'Emheb en tant que "aimé du dieu Horus, le *Behd'ite*". Cette partie de l'inscription, comme le reste—nous ne tarderons pas de le voir—se rapporte à Emheb et non pas au dieu, devant lequel le propriétaire de la stèle se tient en adoration.

Nous passons aux titres d'Emheb dont deux se lisent au bas de la colonne.

à tête arrondie, au-dessus de celui de la vipère à cornes  .
 A notre connaissance, cet intervalle a été ignoré de tous nos confrères qui se sont intéressés à la stèle d'Edfou. Cela leur a permis de passer directement au signe à tête arrondie, qu'ils prennent pour le trait vertical , déterminant le mot *nwt*, ainsi :













 et de tenir le signe  pour le suffixe de la troisième personne du masculin. Le tout d'après eux se présenterait dans ce cas de la manière suivante :

Dans ce cas, toute la colonne, y compris les deux derniers signes, dont il sera question plus loin, se rapporterait au  dieu d'Edfou et n'aurait rien à faire avec le propriétaire de la stèle.

Ce point de vue est erroné et la cause de l'erreur se trouve dans le fait que l'intervalle au-dessous du mot ci-contre :  n'a pas été pris en considération.

Or il aurait dû l'être en raison de sa dimension, dépassant de beaucoup la norme.

En examinant la colonne du haut en bas, en commençant par le faucon divin, nous trouvons que les intervalles entre les signes sont comme suit (1) :

	2 mm.
	2 "
	2 "
	3 "
	4 "
	1 "
	1 "
	8 "
	2 "
	2 "
	
		

(1) Les mesurages ont été faits d'après une photo agrandie dont nous avons pu nous servir.



d'un acteur ambulant", tantôt jouant du tambourin, "chantant et dansant", tantôt donnant des répliques à son maître dans "quelque drame à effet de leur répertoire" (1), comme on voudrait nous le faire croire, mais qu'il avait à sa charge un emploi, pour sûr moins gai, mais combien plus important !

Pour faire valoir notre point de vue, nous aurons recours à de nouvelles preuves. Malheureusement, nous ne pouvons le faire que dans des limites très étroites, étant donné que l'interdiction de faire usage de toute l'inscription d'Emheb reste toujours en vigueur.

Tout ce que nous pouvons faire pour le moment, c'est de passer en revue les titres du sieur Emheb, lesquels contiennent une preuve de plus que nous sommes sur la bonne voie.

Les titres d'Emheb s'étalent au milieu du cintre, encadré des ailes du dieu d'Edfou sous forme de disque solaire. Ces ailes—cela du moins n'est pas à nier!—ont une curieuse ressemblance avec un rideau théâtral. Mais cette particularité n'a évidemment rien à faire avec la profession du personnage se tenant debout—d'aucuns diraient, comme sur une avant-scène—en adoration devant deux divinités.

Les titres et le nom d'Emheb, en deux colonnes, se trouvent placés entre lui et le dieu Horus à tête de faucon, lui faisant face (Fig. 1). L'inscription contient le nom et le titre du dieu, les titres du propriétaire de la stèle et son nom.

Le dieu Horus est désigné comme étant   *Hrwr Bhtly nty n nwt* "Horus d'Edfou, dieu de la ville", cette dernière n'étant en pas en l'occurrence la ville de Thèbes, connue sous cette désignation, mais Edfou. Il est à croire que le complément *n nwt* équivant à *nwtj* et doit être traduit en conséquence par le mot "local".

D'une importance capitale est l'intervalle entre la terminaison du féminin, au-dessous de l'hieroglyphe de la ville, et le signe

(1) ET. DRIOTON, *Le Théâtre Égyptien*, p. 15 et 16.

LES TITRES D'EMḤEB

(Stèle d'Edfou)

FAM

VLADIMIR VIKENTIEV

Dans le numéro de mai 1947 de ce *Bulletin* nous avons fait quelques observations à propos de l'extrait de la "Stèle d'Emḥeb", paru dans le "*Théâtre Égyptien*" de M. ÉT. DRIOTON. Nous nous sommes efforcé de démontrer que le propriétaire de la stèle n'était pas acteur, mais *intendant*.

À en juger d'après le compte-rendu d'une récente conférence de M. DRIOTON sur "*Le Théâtre chez les Pharaons*", notre point de vue n'a pas été agréé.

Nous lisons notamment ce qui suit :

"L'existence d'un théâtre populaire proprement dit est prouvée par une stèle découverte à Edfou il y a 20 ans (à lire : 26 ans) par M. Charles Kuentz" (1).

Il s'agit bel et bien de la "Stèle d'Emḥeb" et de son propriétaire *en tant que mime ambulante* !

Nos arguments étaient-ils tellement mal à point qu'on pût continuer à soutenir une thèse, si peu en accord avec l'esprit de l'inscription biographique d'Emḥeb, dont la portée aucunement théâtrale, mais *historique*, saute aux yeux ?

Nous nous voyons obligé de revenir sur le même thème pour démontrer d'une manière encore plus claire, que nous ne l'avions fait jusqu'à présent, qu'Emḥeb n'était pas "domestique

(1) *Images*, 28, 2, 1948.

system was adopted in its place. The providing of the choruses was now undertaken by the state, and an officer called Agonothetes was selected annually to carry out the arrangement. This official had to perform all the duties which had previously fallen to the Choregi. He was assisted by contributions from the state, but, nevertheless, he was always chosen on account of his wealth.

Rees, seeing that there is no mention of the breaking of the three actor rule, which is an important change in the history of dramatic production, draws the conclusion that the restriction was never imposed upon classical playwrights.

I am of opinion that the formula $\delta \delta \eta \mu \circ \varsigma \epsilon \rho \omega \nu \eta \gamma \epsilon$, constantly found in Agonothetic inscriptions⁽¹⁾ shows that the people bore the greater part of the expenses. The contribution of the state is not likely to have been meagre. And as the chorus was dwindling in importance⁽²⁾, most of the expenses were spent on the actors. And so, a New Comedy playwright was able to employ for the first time in the history of Greek dramatic production more than three actors.

As it is always unsafe to draw conclusions based on the silence of ancient authorities we must rest satisfied with the conclusion that the Aristotelian and Horatian norm

...nec quarta loqui persona laboret
is not applicable to the later classical and post classical drama.

(1) cf. e.g. C. I. A. II, 1239. quoted by Haigh, *op. cit.* App. B. p. 366.

(2) Its number dropped from 24 to perhaps 15 in the first half of the 4th Cen. And Epigraphic evidence shows that in the year 268 B.C. a comic chorus was only composed of 7. cf. K. J. Muidment, *The Later Comic Chorus*, Cl. Quart. vol. XXIX, pp. 1-24.

Crateus : You have appeared my heart's desire. I behold
you whom I would not have thought to see again.

Geta : She has left the house.

Thrasonides : [*addressing Geta.*] Slave, what is all this? [*To the Nurse.*] Is it she? [*turning to Demea, mistaking the father for a lover.*] Who are you? [*Still to Demea who does not hear him.*] You fellow there who are you? Didnt I tell? The very man I was looking for caught in the act. A graybeard of sixty by the look of him, but all the same he shall suffer for this. Whom do you think you are embracing and kissing?

It is clear from the dialogue that the Nurse was the first to see the father approaching. Then follows the meeting of father and daughter. Then Geta, who was apparently stationed there to watch, addresses his remark to his master by way of report. Then Thrasonides addressed Geta by the word "slave" which admits of no mistake that there were, already when Throsonides entered, four actors on the stage. The rôle of Geta is admittedly small. And even if we agree with Körte (¹) that Geta is summoned back when he has uttered his remark, we must admit that the remaining four were together at the same time on the stage.

Now if Menander could use five or at least four actors, there must have been a great change affecting the state regulations of the festivals at Athens in the fourth or third centuries B.C. It would be logical to suppose that this change was to the effect that the post classical playwrights were more liberally provided with funds than the classical poets.

The only change that is recorded is the abolition about the year 318 B.C. of the institution of the Choregia (²). A new

(¹) Pauly-Wissowa *Real-Encyclopädie*, 1931, XV. 756.

(²) cf. A. E. Haigh, *op. cit.*, p. 54.

The second scene that he considered is the last scene of the *Perikeiromene* as we have it. Glycera, Pataecus and Polemon are together on the stage up to vs. 905, and all partake in the dialogue. In vs. 905 the old man Pataecus announces that his son Moschion is to marry the daughter of Philinus. "At this announcement", says Rees, ⁽¹⁾ "Moschion who up to this time has been in hiding and listening to the conversation of the other three characters breaks out with the words $\tilde{\alpha} \gamma\eta \kappa\alpha\iota \theta\epsilon\alpha\iota$ ". Rees is following Capps who says ⁽²⁾ "this exclamation could not well proceed from any one but Moschion himself". I, personally, am of opinion that Capps is right. But the exclamation is attributed by Grenfell and Hunt to Glycera. and by Wilamowitz and Kürte to Polemon. And it must be admitted that nothing in the text necessitates its attribution to Moschion.

I profess now to quote, by way of support for the thesis of Rees, a scene of the *Mesoumenos* ⁽³⁾ of Menander where five characters are simultaneously on the stage. The stage is occupied by Crateia, her Nurse and her father Demea, and also by her lover Thrasonides and his slave Geta. The dialogue runs as follows :

Nurse : [as Demea is approaching the stage.] Surely I see an unexpected vision.

Crateia : What do you mean Nurse ? Why must you chatter ? Where is father ?

[enters Demea]

Demea : My daughter Crateia.

Crateia : Who is calling me ? O father, how nice to see you !

Demea : I embrace you my daughter.

⁽¹⁾ *Loc. cit.*, p. 296.

⁽²⁾ *Loc. cit.*, p. 230 ad vs. 907.

⁽³⁾ Kürte, *op. cit.*, p. 123. *Mesoumenos* vs. 12-23.

could be performed by three actors⁽¹⁾. The Comedies of Aristophanes appear at first sight to require more than three actors. But the investigations made by Beer⁽²⁾ have shown that there is not one of his Comedies which could not be performed by three actors assisted of course by a supply of "supers".

Kelley Rees in his dissertation "The So-called Rule of Three Actors in The Classical Greek Drama" (Chicago, 1908), doubted the existence of such a convention in the classical period. His work threw much light on the methods of performance of Greek drama. But the thesis was not at once accepted by scholars. Legrand in his valuable work "*Dnos : Tableau de la comédie grecque pendant la période dite nouvelle*", (Lyon, 1910) still believes in the rule of three actors. He says (p. 365) "Jamais plus de trois personnages parlant et agissant ne sont en scène à la fois".

When the fragments of the plays of Menander were discovered by M. Lefebvre at Aphroditopolis (modern Atfih), Rees tried to support his thesis by two scenes from Menander where the action demands a fourth speaking actor. The first scene that he considered is found in the Leipzig fragment vss. 1 sqq = Capps⁽³⁾ vsa 344 sqq = Körte⁽⁴⁾ *Perikeiromene* vss. 217-235. The stage is occupied by Polemon, Sosias, Pataecus and Habrotonon. Rees assigns vs. 15 = Körte 231 (πρὸς τῶν θεῶν, ἄνθρωπ', ἀπελθ') to Habrotonon. This is the only line she utters throughout the discussion. Now that the line is unanimously attributed to Polemon, Rees' argument⁽⁵⁾ amounts to nothing as Habrotonon in this scene is only a dumb figure⁽⁶⁾.

(1) The *Alkestis* of Euripides only requires two actors.

(2) cf. *Über die Zahl der Schauspieler bei Aristophanes*, Leipzig, 1844.

(3) *Four Plays of Menander*, by Edward Capps, 1910.

(4) A. Körte, *Menandri quae supersunt* ed. 3. 1934.

(5) cf. *The Three Actor Rule in Menander*, Cl. Phil. vol. V, p. 294 sq.

(6) For a similar scene cf. *Epitrepontes*, Körte, vss. 24-206, where Smicrines, Davus, Syrisens and his wife are on the stage, but the woman is only a dumb figure.

THE NUMBER OF ACTORS IN THE MENANDREAN COMEDIES

BY

WAHEEB KAMEL

It is generally assumed that the Greeks confined the number of actors in drama to three, and that they strictly observed this practice. A. E. Haigh is rather dogmatic about this view. He says "The number of actors in a Greek play never exceeded three, even in the latest period" ⁽¹⁾. The tradition is that in Tragedy it was Sophocles who introduced the third actor. His innovation was adopted by Aeschylus in his later years. Henceforward, the number of actors in Tragedy was limited to three ⁽²⁾. As regards Comedy, the names of the persons who introduced actors in it were forgotten even in Aristotle's time. The only piece of information upon the subject is to the effect that Cratinus was the first to limit the number of actors to three, and that before his time there was no regulation as to the number of persons introduced upon the stage. After the time of Cratinus there was no further innovations and the number of actors in the Comedy was permanently fixed at three ⁽³⁾.

Ancient testimony, scanty and late as it is, is sustained by the internal evidence of the Greek dramas, as all the extant plays

⁽¹⁾ *The Attic Theatre*, ed. 3. revised and in part re-written by A. W. Picard-Cambridge, Oxford, 1907, p. 221.

⁽²⁾ cf. *Arist. Poet.* c. 4; *Diogen. Laert.* III, 56; *Vit. Soph.*; *Suidas*, s.v. *Sophocles*.

⁽³⁾ cf. *Arist. Poet.* cc. 4. 5; *Anon. de Comed.* (*Dindf. Prolegom. de Comoed.*, p. 27); *Diomedes*, p. 490 K.

On the whole, the hypothesis seems to stand up to the test satisfactorily. It is still to be seen whether the arguments for it will produce conviction, but at the very least we can claim that it is not to be lightly dismissed.

There remain some themes for more speculative discussion ; namely, the manner in which comedy could have developed from the hypothetical wedding-play to the Aristophanic form we know ; the probable history of the various stock parts, scenes and characters ; and the problem of the ultimate origin and purpose of the wedding proto-play itself. These will be discussed in the third and final part. While their discussion will not contribute directly to the proof of the general hypothesis (or to the argument in its favour, if it be held non-proven), it will it is hoped clear up certain difficulties that may occur to a reader, and, if the hypothesis is accepted, will help to complete the history of the genesis and development of Attic Comedy.

(To be completed)

express in numbers the probability of even one of our coincidences being, or not being, due to pure chance. Consequently our estimates of degrees of resemblance and of the improbability of coincidences are almost entirely subjective; and the mathematical laws of chance cannot be applied. We rely, therefore, not so much on an enumeration of so many separate coincidences, as on a general estimate of probability; we can challenge any critic to produce a more convincing explanation of the facts; and we can check by seeing if the probable results of our hypothesis are such as we actually find.

We suppose then that Attic comedy had a fairly long and gradual development behind it, the early part of which was not in Attica. That at one time it was a deliberate and conscious representation of a wedding day. That innovators introduced variety into the plot, without much altering either the general structure or the incidental details of the performance. And that subsequently the connection of the whole with a wedding was forgotten. Meanwhile ordinary wedding customs changed with changing social conditions. If these suppositions are correct, we should expect, on comparing the extant Aristophanic comedies with a contemporary wedding-day, to find both similarities and differences. Which is what we do find. (If the two matched exactly, we should have to adopt a very different hypothesis, namely, that some immediate predecessor of Aristophanes, if not Aristophanes himself, deliberately modelled his plays on a wedding-day). We should also expect to find in the comedies traces of archaic and obsolete wedding customs, but to have some difficulty in identifying these traces, owing to lack of evidence of the archaic customs themselves. And this is what we do find. And in a writer of the calibre of Aristophanes, writing (ex hypothesi) when the origin of comedy had been forgotten, we should expect to find many innovations and departures from what we presume to be the traditional form of comedy. And that too we find.

4th century, shows that the two things really have much in common. An examination of certain customs and myths from elsewhere in Greece, and from other countries, shows that those prominent features of comedy which had no parallel in an Attic wedding-day could none the less be explained by other wedding customs. The conclusion is that Attic comedy was derived from a representation of a wedding-day.

It is admitted that to theorise so largely from the practice of one single exponent of comedy may be a dangerous pastime. Still, the danger can be over-rated. The evidence for conventional form and content derived from a single writer may well be very incomplete, but such as it is, it is likely to be reliable. Had we a dozen comedies from the pens of Eupolis and Cratinus we could probably add to our list of constants, and confirm a few that are doubtful on the evidence of Aristophanes alone. But it is unlikely that we should have to strike many out of our list. Indeed, those constants that are well established from Aristophanes would have to remain, even if they were not found in the other writers; for the only possible explanation of their repeated occurrence in such a writer as Aristophanes, who certainly did not lack invention, is that they were traditional.

It is also dangerous to lay much faith in the improbability of coincidences. Did not Samuel Butler apparently demonstrate by a list of coincidences that the chances in favour of the *Odyssey* having been written by a young lady of Trapani were so enormous as to amount to certainty? Yet who believes it? The laws of chance and probability, though applicable to such things as the deal of a pack of cards, and very useful to physicists, are difficult to apply safely to complicated human matters; and that for a number of simple reasons. We are not dealing with clear-cut alternatives, or with combinations and permutations of distinct and invariable elements, but with things which are "more-or-less" alike; we have no means of measuring the resemblances objectively in centimetres or milligrams or percentages; and we cannot

Frogs :—In Prologue. Hero (effeminate) as Heracles.

Ecclesiazusae :—In Prologue. Hero in husband's clothes and vice-versa.

Wives in husband's clothes at large.

(In three plays the plot turns largely on sex-reversal in respect of non-natural functions.)

II. Disguise without Sex-reversal :

Acharnians :—In Proagon. Hero as Telephus (not concealing identity).

Clouds :—In second Agon. Wrong and Right Logos ? as fighting-cocks (not concealing identity).

Wasps :—In prologue. Philocleon as Smoke and Odysseus Nobody (concealing identity).

Birds :—After first Parabasis. Hero and alter ego as birds (not concealing identity).

Thesmophoriasusae :—After Parabasis. Hero as Menelaus, Echo, Perseus, and alter ego as Helen and Andromeda playing up to hero (concealing identity).

Frogs :—After Parodos. Hero and alter ego exchange clothes (concealing identity).

CONCLUSION

The following is a brief summary of the argument. An analysis and a comparison of the extant plays of Aristophanes seem to reveal a traditional form and a number of traditional constants, which we may reasonably suppose to have been inherited from pre-Aristophanic comedy. These features suggest, rather obviously we think, the story of a wedding. The detailed comparison of the type-play containing these features with an Athenian wedding-day of the period best known to us, the

At Sparta, bride awaited bridegroom dressed in male himation and shoes and wearing her hair cut short (1).

At Cos, bridegroom wore women's dress (2).

At Cos, Heracles was an ithyphallic marriage-god in women's clothes, with priest also dressed in female costume (3).

At Cyprus, Aphrodite with beard and other male features was worshipped by men and women wearing clothing proper to their opposite sex.

At Phaistos, before marriage brides slept close to the image of Leucippos, a sort of hermaphrodite divinity putatively changed into male from original female.

In Aristophanes' plays actor-disguise occurs often. Sometimes it seems so far pointless or at random as to deserve to excuse itself best on the plea that its inclusion in a comedy is canonical. More important, it involves sex-reversal. Here once again Attic comedy links its rituals with those of the Hellenic wedding—and with what else Hellenic? Again, too, Dorian rather than Ionian affinities are suggested. The custom of sex-reversal seems not to have existed for Attic weddings.

It is convenient, then, to list Aristophanic actor-disguise under two heads as follows:—

I. Disguise with Sex-reversal.

Lysistrata:—In Agon, Proboulos dressed up in mockery as a woman.

Thesmophoriazusae:—In Prologue. Agathon as a woman. Hero's alter ego dressed as a woman. After Parabasia. Hero as procuress.

(1) Plutarch *Lycurgus* XV.

(2) Plutarch *Quæst. Græc.* 304 E.

(3) Nilsson. *M. P. Op. Cit.* p. 453. Nilsson explains this dress-ritualism as reflecting the Coan marriage-custom (already existing before the ritual of the god's service) according to which the Coan bridegroom wore female costume.

of our Attic type-comedy can be satisfactorily explained on the hypothesis that they were once incidents in a wedding-day. The visit to another man's house, the hostile reception, the battle-and-siege scene, the verbal Agon in which the hero has to plead his case at physical risk, if not by physical means, and his subsequent victory in the very middle of the play, all fall into place. By themselves, these identifications might be considered far-fetched (it might be said, for instance, that nothing could be more natural in a play than a struggle crowned by success), but in conjunction with the parallels to a wedding-day shown in other parts of the type-comedy they may seem convincing.

(c) *Actor-Disguise and Sex-Reversal:*

Considered in separation from chorus-disguise actor-disguise takes such forms as at once suggest an affinity between comedy and wedding-customs.

It is a widespread practice for bride or bridegroom, or both, to dress in clothing normally worn by the opposite sex, and for bridesmaids to dress like the bride. Some anthropological theory ranks this practice as a method of dealing with hostile spirits; the idea being to screen the critical persons in the wedding by rendering their identification less easy to the spirits. On the other hand there is some good reason to connect the practice with bride-resistance. If so, sex-reversal would seem to be an essential element.

Old Greece furnishes abundant examples—mainly from Dorian states⁽¹⁾. Passing over Achilles' notorious escapade, the following may be usefully recalled:—

At Argos, at the Hybristika-festival, men dressed as women and women as men. Brides wore (false) beards⁽²⁾.

(1) Samter. *E. Geburt Hochzeit u. Tod* pp. 90 sqq. Nilsson *M. P. Griech. Feste v. Rel. Bedeutung mit Anschluss der Attischen* pp. 370 sqq.

(2) Plutarch *Mul. Virt.* 245 E and F.

were also organised by Icarius, father of Penelope⁽¹⁾ (won by Odysseus), and by the Libyan Antaeus⁽²⁾. In both cases our authorities say that the fathers were following the precedent set by Danaus. Oenomaus preferred a chariot race; the suitor's opponent was the father himself (i.e. it was an ordeal, not a competition); death was the agreed penalty for the suitor's failure, and in the event proved the fate of the defeated father; and the successful Pelops won by a trick. It may be observed here that the tricks by which the suitors often succeeded suggest surely that the risks that an archaic Greek suitor encountered were not very real risks; that, in fact, a marriage had been arranged. The semi-historical story of the winning of Cleisthenes' daughter suggests that in more civilised days the ordeal or competition was modified on occasion to provide a more rational test of fitness as a husband; and there was no penalty for failure save loss of the bride (which did not worry Hippocleides). The story is interesting as suggesting that at least the lesser realities of the competition-ordeal might persist into the age when Greek comedy was perhaps actually forming.

From this brief examination of some of the Greek traditions of bride-winning it can be concluded, without straining the evidence, that bride-capture, real or mock, existed as a fact in Greece; and secondly that the idea that the groom should pass some test or ordeal in which he was in danger was present, if not in actual custom, at least (what is as good for our purpose) as a common element in stories of bride-winning. If bride-capture existed, it is likely that resistance by the bride's people (found commonly elsewhere in association with bride-capture) existed also; though we only quote the rather doubtful evidence of the Centaur story in support. Though the evidence is therefore not in all respects as clear as we might have wished, it is enough to justify the claim that the main constants in the first division

(1) Pausanias, III, 12.

(2) Pindar, Pythian IX.

death. Or (also commonly in the northern fairy-tales) the princess' father set it as a condition of the ordeal that one who failed should have his head cut off. Often, when there were many suitors, the ordeal took on the function of a competitive examination, with the bride for prize; which brings us to the numerous examples of competitions for a bride, or selection of the husband by some test of athletic or other skill.

Examples of these various types of custom are not lacking in the Greek tradition. Resistance by the bride herself was perhaps exceptional; but, in the story of Iphigeneia, Peleus had to catch and hold her through all her protest changes. Plutarch (*loc. cit.*) does not state in so many words that the Spartan bride was expected to resist her abduction; but that seems to be implied, and must have rendered abductions a formidable task, for Plutarch stresses the athletic development of the Spartan girls and the fact that the men had to wait till the girls were fully grown before carrying them off. The details of the abduction are not given, but it seems that it was a test of stealth and secrecy, and not effected openly against the physical opposition of the bride's relations. At any rate after the abduction the groom still had to visit his bride by stealth and in secret at night. Races, whether as ordeals or competitions, play a prominent part in many legendary bride-winnings. The story of Atalanta combines a number of features. Suitors had to race on foot; their opponent was the bride herself (an unusual feature, perhaps connected with personal resistance or flight by the bride); death was the penalty for defeat; and the successful suitor (Melenion or Hippomenes) won by a trick. Danaos, wishing to provide second husbands for his daughters, arranged a series of foot-races. But in this case, as the number of daughters exceeded the number of competitors⁽¹⁾, there was a prize for all, and the races merely decided the order of choice. Foot-races, with a bride as prize,

(1) Pausanias, III, 12.

Rom. II, xxx, 5.) records that the custom of bride-capture once existed throughout old Greece; Plutarch (Lycurgus, XV) says that by the laws of Lycurgus marriage in Sparta was "by capture" or "by abduction" (ὑπὸ ἀπαγωγῆς); and Achilles Tatius (II, 13) states that bride-capture was still recognised at Byzantium. It is true that in Byzantium it might have been of foreign, *i.e.* non-Greek, origin; but in view of the other evidence there is no reason for us to suppose so, and at the very least it proves the custom for the Greeks' neighbours, if not for the Greeks themselves.

It was, of course, a custom of mock bride-capture, rather than a genuine seizure of a wife. *vi et armis* (except perhaps at Sparta, where people were tough and things were done thoroughly). The resistance may have been rough, but was not intended to be successful. When Peirithous married there was plenty of horse-play from the Centaurs and crowns were cracked: but if we are right in taking the legend as an explanation of ritual and not a record of a particular historic act, the wine-skins were the only dead men left on the ground. When Peleus sought his Thetis, the defending Triton fixed his teeth in the groom's flesh. But the wedding went off all the better for that⁽¹⁾.

The custom as we know it in fact and legend takes different forms, and is closely related to, and merges into, some other customs which must be considered here. The bride sometimes takes a part, even a main part, in the resistance, *e.g.* Brunhild in the *Nibelungenlied*. Or in place of resistance we find a set ordeal that the suitor must perform. This varied from the merely laborious, like the seven years (later increased to fourteen) that Jacob served for Rachel, to tests requiring superhuman powers, or to the really dangerous tasks which in northern folk-tales the hero had so often to perform to win the princess' hand, *e.g.* the slaying of dragon or ogre, in which failure automatically involved

(1) See Reitzenstein, *Hermes*, XXXV, pp. 73 *seqq.*

to the problem of the comic chorus, in perfect accord with our theories; but in default of further evidence must be regarded as unproven. There are other possibilities. The animal disguise of comedy may have been merely borrowed from satyric drama, which was presumably derived from some other ritual, and which we do not suppose to have had any connection with marriage. It must also be admitted that chorus disguise might be merely an extension of the widespread phenomenon of bride-disguise. To judge from Aristophanes, and from the known names of his rivals' plays, animal or fantastic choruses were by no means essential, and the frequency of their occurrence may have been due merely to their popularity. We cannot therefore claim that chorus-disguise gives unequivocal support to our theory of the origin of comedy. But we can say that that theory does not make chorus-disguise more difficult to account for; there are several quite feasible explanations, but unfortunately we do not know which is right. This question will be raised again in a later part.

(b) *Bride Resistance.*

In modern urban communities it may not be the bridegroom's duty to seek out his bride from her father's house. With ruder folk the custom may be other. The bridegroom may be expected to call at his future father-in-law's door and demand the bride's surrender to himself and his friends. The bride's relatives, and perhaps the bride herself, will be expected to show some resistance. This can take a fairly realistic form, with the bride's people engaging in a vigorous rough-and-tumble fight with the groom's party (as e.g. among modern Kaffir or Santhi peoples). And in that case the conventional melody does resemble a siege of the bride's father's house; which of course, is duly carried by assault. We lack evidence for such wedding brawls in the streets of 5th century Athens or Corinth. But that the violences of bride-resistance persisted deep into Hellenic civilisation is a fair inference from the tradition of bride-capture. Dionysius (Ant.

At the moment our purpose is only to quote the Centaurs, together with the equine chorus of Satyrs in satyric drama (and the chorus of primitive tragedy too, if this was a 'goat-song'), and Dionysus' rout of Sileni, as possible examples of ritual dance and song in animal disguise, and to point out that there are parallels quoted by the sociologists from all parts of the world. A parallel nearer than the beastly rites of Australian Aborigines or American Indians can be found in the custom of "mumming" at annual festivals, once common among the peasantry throughout Europe and still surviving in a few places. We need only mention the Abbot's Bromley horn-dance, recently brought much to the public notice in advertisement of a well-known brand of beer. Further evidence of such mumming in Greece is given by the "swallow-song" ⁽¹⁾ sung (apparently at a spring or new-year festival) by children in Rhodes as they went round begging, like the carol-singers in England. We do not know that they were disguised as swallows, but they speak as swallows, and the inference is that, originally at least, they did wear some swallow-like disguise. It is also probable that this children's "racket" was but a degenerate survival of a serious annual ritual. In their song they threatened among other things to carry off the householder's wife, if they were not given food; though this has probably no connection whatever with bride-capture, nor any significance for our argument.

It is then reasonable to assume as an hypothesis (though it must be admitted that proof is wanting) that both the satyric and the comic chorus were in origin assemblies of tribesmen or peasants performing ritual dances in traditional animal costumes, whether these were of "totemic" origin or not. It is likely that ritual animal disguises were worn at more than one kind of celebration. The Centaur story suggests that they may have been worn at weddings,—which would provide a perfect answer

(1) *Anthologia Lyrica Graeca*, ed. E. Diehl, Vol. I, p. 274, and *Oxford Book of Greek Verse*, No 180.

in the satyric chorus and in tradition. For Greece had horse-men outside dramatic art and at least as nobly represented in other arts. Particularly interesting for our purpose is the legend of Peirithous' wedding and the Lapith-Centaur battle which arose therefrom. It is perhaps legitimate to take this tale as serious history; not of course necessarily of a particular event, but of a social custom. Horse-men did not exist, and did not attend weddings or try to kidnap women. But it is likely that tribes existed who had a horse "totem", or at least practised ritual dances in horse-disguise (¹). Two interpretations may be given to the story, both pertinent to our theory, but mutually exclusive. If we stress the rape of the Lapith women, we might see a remembrance in myth of the ancient and widespread practice of exogamy (often, according to sociologists, associated with "totemism"), and draw an interesting parallel with the chorus in animal disguise which may, in our hypothetical proto-comedy, have regularly assisted the hero to carry off his "object of venture", or bride. On the other hand, if we stress the point that the Centaurs were invited guests at Peirithous' wedding, it seems relatively unimportant that they tried to acquire wives for themselves, and more important that they tried (and failed) to prevent Peirithous' marriage. They seem to be invited to function as a bridal chorus, the exact counterpart of the comic chorus if comedy was originally a wedding-day play; and their behaviour (though in the version of the story that has come down to us they seem to have exceeded their instructions) provides a hint towards determining the origin of the battle-scene and Agon (of which more anon) (²).

(¹) The legend would then be an ordinary aetiological myth, invented to explain a ritual custom.

(²) On this interpretation the ritual custom which gave rise to the legend would be the presence at weddings (in Thessaly?) of men dressed as horses, or half-horses (probably like the "hobby-horse" clowns of English tradition), who engaged in a mock fight with the groom's party, in the course of which they pretended to try to carry off the bride, presumably not to marry her to one of themselves, but to prevent the groom's carrying her off.

might be tempted not to look beyond the latter for the source of comedy. But some of the more arresting peculiarities, the disguise of actors, sex-reversal, the fantastic and frequently non-human dress of the chorus and the important Agon-feature, can hardly be accounted for by reference to Attic customs alone, at least, 5th or 4th century Attic customs. Yet if these cannot be accounted for on our hypothesis, that hypothesis is immeasurably weakened: while if they can be accounted for on it, it is proportionally strengthened. We are not confined to Attica in the 5th century; for Greek tradition asserted that comedy was a foreign import into Attica, and it bears every sign of having a long tradition behind it. The question then arises: Can parallels be found for these features in wedding ceremonials at other dates and places in Greece, or even elsewhere?

ELEMENTS OF COMEDY FOREIGN TO ATTIC MARRIAGE CUSTOM

(a) *Chorus Disguise:*

We might see in the birds and frogs of Aristophanes and his fellows merely an extension of the Attic satyr-play's horse-men or goat-men; merely a hint caught and one more of comedy's debts to the tragic stage of Thespis, Pratinas, and Aeschylus. But what is the history of those satyric horse-men themselves? Not, surely, the brief story of a dramatist's good idea. Rather, may be, behind the horse-men lie memories (if nothing stronger) of ancient tribal rites and dances in which the participants were dressed up to represent some non-human creatures. Such rites were very widely diffused throughout the world, and have by some sociologists been all classed together as phenomena of "totemism". It is no purpose of this article to go into the debatable question of the origin and purpose of such customs, or of whether we are really justified in grouping together and comparing examples of such customs from opposite sides of the globe. It is enough to note that we appear to have in Greece vestiges of such customs

It would appear that this type-play has a large number of features corresponding, division by division, to similar features in the Attic marriage-day.

But the type-play's third division has similars corresponding to similars in the marriage-day's first division—notably, exhibition of object of venture (corresponding to bride-unveiling), and even, perhaps, banquet.

However, the third division of Peace has three features, and it is professedly a description, with comic modifications, of a fifth century Athenian marriage-feast held at the groom's house.

The fact, then, that certain similar features of the type-play on the one hand and fourth century wedding-day on the other hand fail to correspond according to division cannot seriously modify the conclusions naturally to be drawn from the marked resemblances between Aristophanic comedy and later Athenian wedding-ceremonial. Peace is itself evidence of fifth century Athenian wedding-ceremonial, and is properly used to supplement the rather meagre record which survives for fifth century ceremonial.

The question puts itself: Are these apparent resemblances between individual scenes or movements in the two religious functions and also between their structures the result of pure chance?

If they are not so, but the play has borrowed from the wedding, then only one hypothesis seems able to explain the fact of borrowing on so large a scale, that, namely, on which Attic comedy is held to be descended from a dramatisation of some Greek wedding-ceremony. Marriage is not so obviously akin to comedy that the dramatists would otherwise have gone to it for so much of their stock material.

So many structural and incidental peculiarities of Attic comedy have their parallels in Attic wedding customs, that one

W. Drunken and indecent merriment.

X. Abusive banter exchanged between the processionists and those who might fall in with the *καμως*.

X. Abuse and satire.

[Constant 10]

? Uniform-masquerade, often fantastic.

Marriage-day, Third Division :

Y. At groom's house. Evening.

Z. Groom brings home his new wife.

AA. Reception by groom's parents.

BB. Groom's mother with torch.

CC. Bride showered with nuts, figs, sweet-meats (*καταχρηματα*).

DD. Bride eats a quince.

EE. Entry of bridal pair into bedroom.

FF. Epithalamium sung.

GG. Prospect of sexual intercourse as the day closes.

Epilogue, next day or shortly after :

HH. At groom's house.

II. Presents to bridal pair from the groom's parents.

JJ. Banquet to groom's clansmen. (? By Subscription).

Third Division :

Y. At hero's house. Evening.

[Constant 12]

Z. Here at home enjoying his success. [Constant 12]

BB. Torches shown.

[Constant 22]

CC. Sweet-meats thrown to spectators.

P. Exhibition of object of venture as handsome man or woman in fine clothes. [Constant 13]

I, J. Religious exercises.

[Constant 14]

K, JJ. Banquet prepared in groom's house. [Constant 12]

II, JJ, K. Guests and gifts.

[Constant 16]

N. Children present (boy or boys). [Constant 19]

EE. Phallic scene. [Constant 17]

GG. Prospect of sexual intercourse as the play closes. [Constant 21]

EE. Hero and object of venture together at close of play.

[Constant 20]

? Undesirables excluded from premises where banquet is held. [Constant 15]

? Undressing and/or exchange of clothing. [Constant 18]

? Disguise and sex-reversal. [Constant 24]

F. Groom has groomsmen and a cart with him.

G. Bride's father's house decorated for the occasion.

H. Bride dressed in fine clothes, with veil and myrtle-crown or diadem.

I. Sacrifice made to the θεοὶ γαμήλιοι.

J. Prayer for fertile marriage.

K. Banquet: women attending along with the men.

L. Banquet includes the sesame-cake.

M. Bride sits veiled and silent during the banquet.

N. A boy (ἀμφισαλής) present with bread in a basket.

O. Libations and good wishes to the bridal pair from the company.

? P. Groom offers bride the gifts of unveiling.

*Marriage-day, Second Division:
The Procession:*

R. Groom and groomsmen take off bride in cart, with second groomsmen riding behind.

S. Procession formed to escort the cart (πομπή).

T. Procession headed by προηγμένη with herald's wand.

U. Bride's mother with torches, plus children with garlands, follows cart.

V. Flute-players and other musicians.

F. Hero has a companion (alter ego), but no cart. [Constant 1]

? Porter-scene. Hostile reception for hero or other caller at house. [Constant 4]

? Siege of house and Battle. [Constant 5]

? Hero, by invitation, pleads his cause in an Agon (verbal contest). He is in bodily fear. [Constants 6, 7]

R. Hero is allowed to possess himself of object of venture by general consent. [Constant 8]

*Second Division: The Parabasis
(i.e. March-past?):*

S. Chorus of movement acted by a full united chorus-body. [Constants 9, 11]

T. Chorus headed by leader.

V. Music.

4th century; and with this we shall have to be content. It is improbable that there were any very marked differences between the marriage customs of the two centuries. It would also be preferable to have, for the other side of the comparison, a type-comedy constructed not from the output of a single dramatic workshop only. But, as was pointed out in Part I, we are compelled by lack of other evidence to rely almost entirely on Aristophanes. But if we consider Aristophanes' genius too exalted to be fairly representative, we may take into account the complaints which he himself makes concerning his rivals' practices. He attacks⁽¹⁾, as common and unworthy devices of his contemporaries, the introduction of phallic exhibitions, jesting at the expense of the bald-headed and irascible old man who uses his stick on his neighbours, the dancing of the cordax, the exhibition of lighted torches, ragged men searching their clothes for parasites, Heracles in slavery, and the throwing of sweet-meats to the spectators. Several of these devices are to be found, in spite of his protestations, in his own works, and, more to the argument here, have their counterpart in wedding ceremonial.

Attic 4th century marriage day

Type-comedy

Preliminaries to marriage-day:

- A. Bride dedicates toys and hair-lock to Artemis.
- B. Sacrifice made by bride's father.
- C. Ceremonial bathing by bride and groom.

Marriage-day, First Division:

- D. At house of bride's father. Morning.
- E. Groom arrives at house to fetch the bride.

First Division:

- D. At house of original 'owner' of the 'object of venture'. Morning.
- E. Hero arrives at house to win the 'object' of venture.

[Constant 3]

(1) *Grouds* 535 sqq., *Pence* 735 sqq., *Plutus* 790 sqq.

16. A wedding-hymn is sung.

17. Sexual intercourse is in prospect with hero as male participant.

In view of the number of Aristophanic third-divisional featural constants found in Peace's third division it is permissible to claim that Peace's first division may legitimately be used as evidence for relating the Aristophanic first division with marriage. When he sets off to Zeus' house Trygaeus is not, it seems, advertised to be a bridegroom in quest of his bride. But that he was such is clear in the sequel. The whole content of the play Peace must, then, be regarded as possibly being professedly a description of a marriage-day. The similarities between that content and the Aristophanic second-divisional and third-divisional constants become specially significant.

There is another Aristophanic play, *Birds*, ending in a wedding. Again in *Birds*' third division are found many of the third-divisional constants. Because a considerable part of *Birds*' third division is not professedly concerned with a wedding *Birds*' testimony is less valuable than that of Peace. *Birds*' third division rules out theories of accidentalism for Peace's testimony. And together the two plays seem to compel our envisaging a stage in comedy's history when a comedy and a marriage were at least so closely associated that the comedy included as an important element, incidental and structural, the concluding hours of a marriage-day.

ATHENIAN MARRIAGE CUSTOMS

It would be desirable, if we could, to compare our type-comedy with the contemporary marriage customs of Attica, that is, with those of the second half of the 5th century B. C. Unfortunately there is very little direct evidence for the events of a 5th century marriage day. It is, however, possible to reconstruct in considerable detail the events of an Athenian wedding in the

Peace's third division has the following features :—

1. The hero, Trygaeus, brings home a bride, Harvest (Opora). This homecoming links first and third divisions. In first division Trygaeus has journeyed to Zeus' house in order to fetch Peace and bring Peace to Greece. In the process of her fetching Peace has split into, or budded off, two sisters, Harvest and Spectacle—two aspects of the universal peace which the dramatist recommends to Athenians. One of these, Harvest, Trygaeus marries. The other, Spectacle, falls appropriately as prize to the Athenian Council.

2. The bride is taken indoors and is given an off-stage bath while the sesame-cake is preparing.

3. The time of day is evening.

4. Spectacle is unrobed and formally exhibited to the spectators.

5. Religious exercises are performed (altar-circumambulation and water-lustration).

6. Barley is thrown to the spectators.

7. Prayer to Peace is made.

8. The hero prepares a banquet in his own house.

9. An importunate person is ejected from the premises with blows.

10. A sickle-maker, arriving as guest and bringing presents to the hero, is admitted.

11. Armourers and other nuisances are turned away.

12. Two boys come on the stage in a brief appearance.

13. Hero and bride (who is equivalent to object of venture as being a particularisation of Peace) are together as the play ends.

14. Torches are shown.

15. A short indecent scene takes place as bride and hero are about to make their final exit.

GREEK COMEDY'S ANCESTRY:

Part II

BY

D. L. DREW and D. S. CRAWFORD

COMPARISON OF GREEK MARRIAGE CUSTOMS WITH THE TRADITIONAL FORM OF COMEDY

Our knowledge of Greek marriage-customs during comedy's earlier formative period is incomplete. For any one Ionian or Dorian community no full description of the wedding-day's facts and acts has survived. Nor can we narrow the field of enquiry by assuming that Attic comedy originated in Attica rather than, say, some Dorian state. We have to work with a record of marriage in some degree detailed. The Dorian record is far less detailed than the Attic record. And we have no choice but to make first use of an Attic record which may in the end prove unable to carry us more than a part of the way to the truth.

MARRIAGE IN ARISTOPHANES

Probably the best evidence for correlating comedy and marriage is provided by Aristophanes' *Peace*. That play strives after no innovatory artistry of plot, and its third division happens to be professedly the comedy-description of an actual wedding-feast. If we compare this third division of *Peace* with Aristophanic third divisions not professedly, or professedly not, describing a marriage-feast, we find such similarities as may well compel us to the alternative conclusion that either the professedly realistic marriage-feast in *Peace* is largely fictional or the supposedly fictional third divisions of other plays are in reality description, consciously made or not, of a marriage-feast.

Gilgamish en parle en ces termes :

^bUr-šā-na-bi šam-mu nu-nu-u šam-mu ni-bit (?)-ti
ša amelu ina lib-bi-šu i-kaš-ša-du nah-bi-šu

.....
šum-ša šī-i-bu iḡ-ḡa-ḫir amelu (1)

"Our-Shanabi, cette plante, c'est une plante-merveilleuse ;

"Grâce à elle l'homme renouvelle son souffle.

.....
"Son nom est "L'homme (vieux) redevient jeune".

En regard de cela, nous trouvons dans "Ulysse" le vin, qu'Arété fait mettre dans la barque, qui devait ramener le héros à Itaque. On y charge en même temps des vases et des trépieds.

Le bain révigorisant le héros.—Avant de s'embarquer, Gilgamish prend un bain et change ses vêtements. Ulysse le fait à son tour, sur l'invitation d'Arété, sosie de la femme d'Outa-impishtim. Dans les deux cas, l'effet est le même. Le héros retrouve son ancienne vigueur et son apparence robuste. Le conte de "Hassib II" garde un souvenir défiguré du bain. Ici le héros est demandé par la Reine des Serpents de ne pas entrer dans un *hamam*, de toute sa vie !

Perte du palladium de la vie.—Sur le chemin de retour, comme nous l'avons dit plus haut, le héros perd le palladium de la vie infinie. C'est le serpent d'eau qui l'enlève à Gilgamish la racine épineuse pendant qu'il se baignait dans une source. La femme de Janshab (équivalent de la racine) est mordue par un poisson, pendant qu'elle se baignait, et meurt. Une vague réminiscence du rapt de la racine de jouvence par le serpent d'eau, dans "Gilgamish" se trouverait dans le fait qu'Ulysse, aussitôt qu'il revient dans sa patrie, cache tous les présents reçus du roi et de la reine des Phéaciens, dans la grotte des nymphes de la mer. Le héros du "Naufragé", à son tour, ne garde pas à lui les aromats. Il les remet au Pharaon. C'est pareil dans "Sindbad VI".

(à suivre)

(1) Tabl. XI, 1. 27b-281.

avec l'intention de retourner dans sa patrie. Gilgamesh, lui aussi, descend vers la mer et prend place dans l'*elippu* "barque" de Shour-Shanabi, batelier de l'Homme Immortel. Le page du conte égyptien attend, à son tour, au bord de la mer l'arrivée du bateau (*ipl*), qui lui avait été prédite par le Seigneur de l'Île de Ka. Hassib a la promesse de la Reine des Serpents qu'une de ses sujettes allait le ramener sur la surface de la terre, quand viendrait l'heure de son départ. Alcinoüs et Arète font apprêter une barque toute neuve pour ramener Ulysse dans sa patrie.

Le palladium dégageant un parfum.—Avant de partir, Bouloukiya sort le flacon avec le jus de la plante, apporté de chez Yaulikha, pour s'en frotter les plantes des pieds. Gilgamesh charge dans la barque du batelier de l'Homme Immortel la racine de jouvence, cueillie grâce à l'indication de ce dernier. Outa-napishtim l'avait décrite de la manière suivante :

šam-mu šu-u ki-ma it-ti-it-t[i š]ur(?) -šur(?) -šur(?)
si-ši-il-šu li-ma u-mur-din-nim-ma u-sa[h-hal ka-tá-
ka (?)]
šum-ma šam-ma ša-a-šv i-i aš-šá-da ka-tu-u-ka [ba-
la-ša ta-ma-ši](¹).

"Il y en a une plante, pareille à une ronce au fond de l'eau.

"Ses épines vont égratigner tes mains comme la bruyère.

"Si tu arrives à saisir la plante avec tes mains, [tu auras la vie (éternelle)]".

En plus, la plante dégage une odeur (*na-pá-šu*, arab. ^{نفس} نفس, hébr. נִשְׁמָה). Nous comprenons donc pourquoi le page charge dans sa barque, qui allait le rapatrier, une cargaison de *substances aromatiques*. C'est un substitut volumineux, bien qu'au fond assez mesquin, de la merveilleuse plante épineuse qui aurait conféré une jeunesse éternelle à Gilgamesh, s'il ne l'avait pas perdue.

(¹) Tabl. XI, 1. 268-270.

" Gilgamish aperçut une source, dont l'eau était fraîche.
 " Il descendit dans l'eau et s'y baigna.
 " Le serpent sentit l'odeur de la plante.
 " Et, s'élançant [de l'eau (?)], il emporta la plante".

Trance de Bouloukiya.—L'évanouissement de Bouloukiya dans la grotte du Serpent de Feu correspond au coma quasi mortel du héros de tel ou tel version, venu dans la demeure du Seigneur de l'Île Lointaine. En regard de la trance de Bouloukiya, nous trouvons le sommeil irrésistible, qui s'empare de Gilgamish, après les quelques paroles qu'il venait d'échanger avec Outanapishtim :

ki-ma aš-bu-ma ina bi-rit pu-ri-di-šu
šit-tu ki-ma im-ha-ri i-nap-pu-uš eli-šu ⁽¹⁾

" Quand il s'accroupit sur ses hanches.
 " Le sommeil, tel un cyclone, l'envahit".

Dans le " Naufragé ", nous entendons parler de l'assoupissement (?) du héros, avant la venue du Serpent. Pareillement, dans " Sindbad I ". " Ulysse chez les Phéaciens ", etc. Hassib I ne fait pas exception à cette règle. Il dort au moment de l'apparition de la Reine des Serpents.

Bouloukiya sauvé par Gabriel.—Gilgamish et son sosie, Sindbad IV, ont été sauvés, l'un et l'autre, par les sept pains, posés auprès d'eux, respectivement par la femme d'Outanapishtim et par les gens qui avaient descendu le héros dans la grotte sépulcrale. Dans notre conte arabe, nous voyons Allah dépêchant l'ange Gabriel pour sortir Bouloukiya de sa trance. Ici il n'est pas question de repas. Nous le retrouvons de nouveau dans le " Naufragé " et les autres histoires apparentées. Sorti de son état d'abrutissement, le héros mange des fruits et des légumes, qui " semblaient être préparés ". C'est pareil, comme nous l'avons noté plus haut, dans " Sindbad I ". " Ulysse ", etc.

Dans l'attente de l'embarquement.—Ayant pris congé de son sauveur, Bouloukiya descend vers le bord de la mer,

(1) Tabl. XI, 11. 200-201.

Le héros en présence du seigneur de l'Île.—Après avoir échoué dans la tentative d'acquérir le palladium de l'immortalité sous forme de pomme paradisiaque, Bouloukiya et Affan pénètrent dans la grotte du propriétaire de l'anneau du pouvoir absolu et de la vie sans fin. Pareillement à Naneferkaptah, à Vipunen, etc., c'est un homme mort qui le détient. Comme le héros du conte démotique, Salomon semble n'être pas le premier à le posséder. Pareillement au héros démotique, Bouloukiya se trouve en présence d'un gigantesque serpent, vomissant des flammes et défendant de la sorte tant l'anneau que son propriétaire actuel. L'épisode du serpent, réduisant avec son souffle embrasé Affan en un tas de cendres, se trouve en regard du récit que tel ou tel seigneur de l'Île Lointaine fait à son visiteur à propos du châtiment des gens ou des esprits qui avaient tenté de s'emparer du palladium. La caverne du roi Salomon, couché immobile sur son lit de mort, et le Serpent, qui apparaît à côté de lui en vomissant des flammes, correspondent bien à n'importe quelle autre Montagne de la légende, silencieuse et censée être morte au moment de l'approche du héros, mais entrant ensuite en violente action, soit pour l'initier, dans le cas où il en est digne ou assez fort pour imposer sa volonté dans ce sens, soit, dans le cas contraire, pour l'obliger de se retirer. C'est, précisément, ce qui arrive dans notre conte arabe. Le héros terrifié recule et quitte précipitamment la grotte de Salomon, *alias* du Serpent de Feu.

En regard de cela, nous trouvons dans "Gilgamesh" le rapt par le serpent de la plante de jouvence. Les choses se passent de la manière suivante :

i-nur-ma bu-u-ra ^{1a} *Gilgamesh* *ša ka-gu-u mé^{pl}.ša*
u-riš a-na lib-bi-in-ma m^{pl} i-ra-muk
šuru i-te-š-in ni-p.š šam-mu
[ina m^{pl} (?)]^{pl} i-lam-m : šam-mu iš-ši⁽¹⁾

(1) Tabl. XI, 11. 285-290.

(bêtes féroces dans les îles des Sept Mers qu'il traverse). Gilgamesh a eu, peut-être, affaire aux courants ou aux trombes. Un obstacle de ce genre semble avoir eu lieu dans le "Naufragé" où, si notre interprétation est juste, le bateau avait été assailli par une trombe (*nicyt*) qui avait fait disparaître (*mict*) tous les navigateurs. Muintes autres versions apparentées ("Sindbad" I, VI et VII; "Marco", etc.) mentionnent, soit des bêtes redoutables (baleine, dans "Marco"; gigantesque brochet, dans "Kalevala", serpents, qui barrent la route du héros se dirigeant vers l'île), soit des courants, cataractes ou cascades, à travers lesquelles le héros doit se frayer un passage.

Les différentes formes du palladium.—Le palladium apparaît dans "Bouloukiya et Affan" sous deux formes différentes : celle de la pomme paradisiaque et celle de l'anneau de Salomon.

L'arbre, que ce soit un cèdre, un chêne, une ronce ou un pommier, comme dans le cas présent, est toujours associé à la Montagne ou à la Tour et leur est équivalent. L'acquisition du fruit est pareille à l'entrée en possession des entrailles (caverne, etc.) de la montagne, naturelle ou personnifiée. Les entrailles en question apparaissent sous une forme matérielle (foie, fromage, miel) ou spirituelle (sagesse, secret, nom sublime). Comme tout autre palladium, le fruit est gardé par un monstre (ogre, serpent, dragon). Dans "Bouloukiya et Affan", il est question d'un géant de quarante coudées, qui se borne à des menaces. C'est pareil dans le "Naufragé" où le Roi-Serpent n'est que d'un quart moins grand (trente coudées). Bouloukiya et son guide ne devaient pas cueillir une pomme du paradis, conférant l'immortalité, comme Gilgamesh ne devait pas songer à acquérir la vie infinie. Le page égyptien, qui, en apparence, n'avait aucun but précis en arrivant dans l'île de Ka, reçoit l'ordre de revenir dans son pays, pour y "reverdir" en son temps dans sa tombe, autrement dire, pour *mourir*. Il pourrait y être une allusion au fait qu'encore ici il s'agissait d'un voyage pour l'acquisition de la vie infinie. Nous en reparlerons plus loin.

enfoncer dans l'eau, l'une après l'autre, pourrait être un autre "restant fossile", des plus curieux. L'on se demande s'il ne fallait pas y voir une reminiscence de la "montagne bâie" ou de la montagne que le héros fait remonter des profondeurs de la mer. Toutefois, il ne faut non plus exclure la possibilité qu'elles étaient destinées à combattre les trombes, telles quelles ou sous une forme personnifiée (poissons gigantesques, comme dans "Sindbad", etc.). Mais dans ce cas nous sommes réduits aux hypothèses.

Voyage vers l'Île Lointaine.—Comme cela ressort de ce qui vient d'être dit, le voyage vers l'Île Lointaine se fait de différentes manières. Bouloukiya et Affan, fidèles aux pratiques les plus anciennes, s'en vont "à pied" (à la nage ?), après s'être frotté les plantes des pieds (originellement, tout le corps ?) avec du jus huileux ⁽¹⁾ d'une certaine plante qui devrait probablement les protéger contre le froid, l'action corrosive de l'eau salée et, peut-être, contre les morsures des poissons. Gilgamish et son guide, aussi bien que le page, dans le "Naufragé", ont recours à un moyen plus moderne. Ils partent en bateau. Bouloukiya lui-même en fait usage lors d'une autre tentative de mettre la main sur le palladium de la vie infinie (la plante, plus tard affectée à la traversée). Notamment, c'est dans un bateau qu'il part avec Affan vers l'Île où se trouvait en ce moment Yamlikha avec ses sujettes serpentes (équivalent de l'Île de Kâ, habitée par le Roi-Serpent et sa famille serpentine ; v. *supra*).

Dangers de la traversée.—Les héros respectifs atteignent chacun leur but sans grande difficulté. Bouloukiya est quitte pour quelques attaques des forces personnifiées de la nature

(1) Cf. dans la version d'ETHE THALANI شجرة يقال لها الترمال "l'arbre nommé Karmal" qui se fait reconnaître par le guide de Bouloukiya, en lui disant : "Oh Affan, celui qui me prend, me coupe, me presse et extrait mon jus et ma graisse et en nint ses pieds, celui-là parcourra les Sept Mers, ses pieds ne se mouilleront pas et il ne se noyera pas".

sable a été remplacé par des gommes et des parfums, versés par le magicien sur le sommet de la montagne, déjà présente, pour faire remonter de ses profondeurs le serpent de feu. L'autre cas est celui du "Naufragé". Le sable y est devenu une "terre divinatoire" dont on se sert, comme dans "Hassib II", avant l'apparition de l'île volcanique et du serpent de feu (2). Toutefois, ici le sable en question n'a plus ce caractère que nous lui connaissons d'après la version arabe et, encore plus, d'après l'histoire démorique de "Setné Khamouas". Dans le "Naufragé", on ne fait que le "regarder" (*m;*), autrement dit, consulter, à la manière des devins. Mais il est probable que dans la version-mère, la terre divinatoire eût ce pouvoir créateur et que le héros égyptien, pareillement à ses sosies des autres histoires apparentées, s'en servait pour faire apparaître l'île de Ka des profondeurs de la mer.

Les poutres.—Nous pouvons relever un autre archaïsme, ou, comme nous l'appelons ailleurs, un autre "restant fossile". Nous parlons des énormes *poutres* (*pa-ri-si sa F GAR¹²⁻¹³⁻¹⁴*). Leur destination originaire est encore plus mystérieuse que celle de la plante-urnu et des objets de pierre *šunt abne*. Elles pouvaient servir jadis, soit pour construire un radeau, précurseur de la barque en tant que moyen de traverser la mer (comme nous le voyons, par exemple, dans "Ulysse", lors de son départ de chez Calypso-Sidouiri pour l'île des Phéaciens), soit pour la création de la montagne d'où le héros devait extraire le palladium. Nous voyons une telle pratique dans le "Kalevala" où Kullervo sosie d'Enkidou et de Humbaba bâtit un enclos s'élevant jusqu'aux cieux, et dans les versions bibliques et arabes, où le héros respectif apporte sur le sommet de la montagne, équivalant à la montagne de feu, une charge de bois à laquelle il met feu (Aladdin, assistant le mage maghrébin lors de l'ouverture du souterrain contenant la lampe, magique, etc.).

Le fait que les poutres sont non seulement chargées dans la barque et transportées sur les lieux, mais que Gilgamesh les

à faire apparaître la montagne, d'où le héros devait extraire le palladium. Nous le voyons présenté d'une manière claire dans "Setné Khamouas" et dans "Le Roi Kulibe" (chant héroïque russe du cycle de Kiev). A l'origine, il pouvait donc être question d'une provision de matière neuve (pierres ou sable), que le héros devait se procurer dans la montagne avant son départ, pour le transporter à l'endroit déterminé de la mer et y faire surgir la colline primordiale, cachée dans son sein.

Vu le peu de preuves dont nous disposons, ce n'est pour le moment, évidemment, qu'une supposition.

Après l'évolution du thème et du remplacement de la montagne, apparaissant au moment de l'action, par une montagne déjà existante les pierres et le sable sont devenus inutiles et furent "détruits", ou bien ils reçurent un autre emploi. Ainsi, dans "Gilgamesh", les pierres sont devenues des statues magiques, destinées à écarter les dangers de la navigation sur les eaux de la mort. Dans "Moïse", nous trouvons deux stèles déposées dans l'arche (tables des lois). Elles étaient écrites de la main même de l'Éternel et leur première édition fut détruite par le héros, comme les statues ou stèles apotropaïques de l'épopée babylonienne le furent par Gilgamesh. Le détail de la destruction semble ainsi avoir pris racine ! Enfin, dans notre version arabe, les "objets de pierre" (*šūut abne*) ont été transformés en "jarres" ou en "flacons", pour contenir le jus de la plante, qui garde encore ici son importance des temps révolus.

Le sable recevant une application magique.— En voici deux exemples où le sable reçoit une application magique (comme les "statues", dans "Gilgamesh" ?). En premier lieu, nous allons citer "Hassib II". Le sable se place ici en regard du sable versé pour la création de la Montagne de Fen, dans la version-sœur de "Setné Khamouas" (1). Dans la version arabe, le

(1) Voir ce que nous disons là-dessus dans notre article de la *Revue des Conférences Françaises en Orient*, avril 1945.

(2) Voir notre "Voyage vers l'Île Lointaine", p. 5.

“Ta main. oh Gilgamish, a empêché que tu traverses la mer.

“..... tu as écrasé (?) la plante-*urnu* !

Nous croyons que l'aneantissement de la plante, si tel était le cas, et son remplacement par un radeau, se trouve en rapport avec la *modernisation* du passage, à savoir que l'ancienne traversée de la mer à la nage fut remplacée par la traversée sur un radeau et plus tard, dans une barque (c'est précisément de cette dernière qu'il est question dans la version assyrienne).

Les deux flacons.—Pour emporter le jus de la plante *عشب*, le prévoyant Affan s'était pourvu de deux flacons qui pouvaient avoir été à l'origine des jarres de pierre. Les flacons se trouvent en regard des mystérieux objets. *Sunt abne*, dont il est question dans “Gilgamish”. La version hittite en fait deux statues (d'après FRIEDRICH, de nature apotropaïque)⁽¹⁾. Elles sont aussi indispensables pour la traversée que la plante-*urnu*. Affan écrase la plante, pour en extraire le jus. Dans “Gilgamish”, elle semble avoir été écrasée, en même temps que les pierres *sunt abne*, mais, apparemment, avec la seule intention de les détruire. Il se peut que la raison d'être de la destruction des deux choses indispensables, réside, comme nous venons de le suggérer, dans le fait qu'ils ont cessé d'être nécessaires pour la traversée (par suite du remplacement de la nage par une traversée dans une barque). On se demande s'il ne faille pas appliquer le même raisonnement aux objets de pierre brisés. Ils sont détruits à coups de hache, et, à part la remarque d'Outa-napishchim qu'ils manquaient dans la barque, il n'en est plus question. On se demande aussi si le morcellement des objets de pierre n'avait pas dans la version originale un tout autre but et si pareillement à l'écrasement de la plante, il n'en devait pas résulter une chose utilisable. Que voyons-nous, en effet, dans les versions apparentées. Il y est question de pierres ou de sable, destinés à créer ou

(1) J. FRIEDRICH, *Die hittitischen Bruchstücke des Gilgameš-Epos*, dans *Zeitschrift für Assyriologie*, 1929, p. 60.

disons-nous, y manquent, mais pas toutes. Nous venons de retrouver Sidouri. Nous y trouvons également l'entretien avec le dieu-soleil Shamash, qui a pris évidemment le nom local de *Soumala*.

Le rameau d'or — la plante de Yamlikha — la plante-urnu de Sidouri. — Mais revenons à l'“*Énéide*” et surtout, à “*Gilgamish*”. Le rameau d'or, cueilli par Énée, sur l'indication de la Sibylle de Cumæ, le conduit à travers la mer de la mort. Elle correspond bien à la plante-urnu, qui devait jouer le même rôle dans “*Gilgamish*”. Dans la version de Virgile, (Sh)our—Shanabi est devenu *Charon*. Le nom, bien qu'écourté et déformé, garde tout de même un écho de son prototype babylonien.

Le rôle de l'indicatrice change dans les différentes versions apparentées. Sidouri et Déiphobée se contentent d'envoyer le héros respectif cueillir la plante. Yamlikha conduit Affau jusqu'à l'endroit même où elle se trouve. La plante se fait reconnaître *en parlant*. Dans l'“*Énéide*”, le héros la trouve grâce à son apparence rutilante. La version babylonienne, très mutilée, ne nous donne aucune précision sur ce point. Nous n'y recueillons que la phrase laconique de la divine cabaretière que :

¹Ur-shanabi ²malaku ša ³Uta-napištim ina lib
⁴kišši i-ka-tap ur-na (¹)

“Our-shanabi, le batelier d'Outa-napishtim au milieu de la forêt cueille la plante-urnu”

et qu'ensuite Gilgamish, pour une raison qui n'est aucunement élucidée, se jette là-dessus avec sa hache et la détruit (écrase ?). Le fait n'est pas certain. Il en est encore question dans la colonne suivante. (Sh)our-Shanabi reproche à Gilgamish d'avoir rendu impossible pour lui la traversée de la mer de la mort :

ka-ta-a-ka ¹Gilgamish ik-la-a
..... ta-a[t]-ta-ka-[ap ur-na] (²)

(¹) Tabl. X, col. II, ll. 28-29.

(²) Tabl. X, col. III, ll. 37-38.

sur lequel Déiphobé tombe dans l'extase. L'une et l'autre roulent par terre et, après avoir repris leurs sens, les deux indiquent à leur visiteur respectif l'endroit où il devait chercher la plante. Tous ces détails ne sont pas encore présents dans "Gilgamesh".

Parallèle finnois de Sidouri.—L'épopée de Gilgamesh a eu un vaste rayonnement. Ce sont surtout les aventures du roi d'Erehk et de son fidèle ami, Enkidou, qui ont été adoptées par des peuples, souvent distants. La seconde partie, elle aussi a connu une vogue, sans tenir compte de la distance. Preuve en est la légende finnoise du fougueux Koullervo, qui se proposait d'atteindre ses parents, qu'il croyait morts, mais qui, en réalité, vivaient très loin, au delà de trois cataractes (*kolmen kosken*). Cela est à comparer avec l'aïeul immortel et sa femme, transportés par les dieux *ina ru-u-ki ina pi-i nārātī*⁽¹⁾ "au loin, vers l'embouchure des fleuves" (tant dans l'épopée babylonienne que dans la légende finnoise, la chose a lieu après le massacre de toute la population locale).

La gardienne des eaux de la mort, Sidouri-Yamlikha, se présente ici sous les traits de "vieille femme de la forêt", habillée en bleu :

Tuli akka vastahansa.

Siniriitta riian eukko.

"Alors une vieille femme le rencontra.

"La Dame de la forêt, habillée en bleu" (1).

Pendant son long voyage vers le Pays des Mille Lacs, le poème babylonien a perdu bien des choses. Nous n'y trouverons ni Hommes-Scorpions, ni jardin aux fruits étincillant de pierres (à moins que ce ne soit la forêt, sur laquelle la nature finnoise répand en automne tous ses merveilleux joyaux, parmi lesquels les "rubis" sont aussi nombreux et magnifiques que dans le Jardin de Sidouri !)⁽²⁾, ni plante—*urnu*. Bien des choses,

(1) *Le Kalevala*, Runo XXXIV, l. 107-108.

(2) Ce serait la même chose dans le cas du jardin de l'héroïne de "Kniaz Sérebrianiy" que nous avons mise en regard (*supra*, p. 23) de Sidouri. Hélène (= Sidouri) est assise au milieu d'érables aux branches d'or et d'églantine aux fleurs incarnates.

(Voir la suite dans l'« Histoire de Haasjo II » : Yamlikha, détenant la sagesse suprême, qu'elle transmet au héros) (1).

Tel est l'aspect de Yamlikha, autant qu'il s'agit d'une agression contre elle d'un chercheur de la vie éternelle, et de la perte de sa famille serpentine. En même temps, il ne faut pas perdre de vue, que, comme nous l'avons dit, elle réunit en sa personne deux personnages : celui du Seigneur de l'Île Lointaine et celui de la gardienne des eaux de la mort. Nous venons de parler du premier aspect. Quel en est le second ?

La Sibylle Déiphobé de Virgile.—En tant que gardienne de la région infernale, Yamlikha, telle qu'elle apparaît dans l'épisode en question, nous fait penser à la Déiphobé de Virgile, indiquant à Énée l'endroit où il pouvait trouver le rameau d'or (2), indispensable pour parvenir chez Anchise, son aïeul immortel habitant dans l'Élisium, qui allait lui parler de la continuité de sa race (3). La cage de fer où se trouve enfermé Yamlikha correspondrait dans ce cas au réduit secret où se retire la Sibylle de Cumæ pour se recueillir. Le vase de vin, qui éivre la reine souterraine, aurait sa contre-partie dans le trépid, assise

(1) Texte de notre conférence sur « Les survivances antiques dans les contes des 'Mille et une Nuits' », dans la *Revue des Conférences Françaises en Orient*, octobre 1945.

(2) La Sibylle de Cumæ en parle à Énée en termes suivants :

Latet arbore opaca

Aureus et foliis et lento vimine ramus

Junoni infernae dicus sacer : hunc tegit omnis

Lucus et obscuris claudunt convallibus umbrae.

Sed non ante datur telluris operta subire,

Auricomos quam qui decerpserit arbore fetus.

« Dans un arbre ombragé se trouve cachée une branche, avec des feuilles et une tige, tout en or, consacrée à la Junon souterraine, prise dans les profondeurs de la région boisée et entourée de valls, sombres et obscurs.

Ce n'est qu'à celui qui cueillera d'abord le fruit tressé d'or de l'arbre, qu'il sera permis d'entrer dans les endroits cachés de la terre ».

(« Énéide », Livre VI, ll. 136-141).

(3) C'est ainsi que se présente ici la recherche de l'immortalité, sensée appartenir non pas à un héros individuel, mais à toute sa lignée. Voir notre « Enigme d'un Papyrus », p. 9, n. 1.

ce n'est pas encore une assercion. Mais c'est une question qui mérite bien que l'on s'en occupe.

Yamlikha en tant que souveraine de l'Île Lointaine.—La mise en regard des deux versions fait ressortir les faits communs.

YAMLIKHA	NAUFRAGÉ
1. Bouloukiya atterrit à une île habitée par des serpents-femelles ayant à leur tête une reine, mi-humaine, mi-serpentine qui parle une langue humaine.	1. Le page royal atterrit à une île habitée par des serpents-mâles, ayant à leur tête un roi qui s'exprime comme un homme. Il se dit avoir remplacé(?) une jeune fille.
2. Elle raconte à son visiteur (futur vizir) que ses sujettes ont souffert à cause de l'agression d'un chercheur de palladium.	2. Il raconte à son visiteur (futur page royal) que ses sujets ont péri par suite d'une catastrophe.
3. Ce dernier l'avait enfermée dans une cage de fer et emportée loin de son île.	3. Il dit avoir été loin de sa famille au moment de la catastrophe.
4. Etant revenue dans l'île, elle trouve que ses sujettes avaient dépéri et que beaucoup d'entre elles étaient mortes.	4. Etant revenu chez lui, il constate que toute sa famille serpentine était carbonisée.
5. Plus tard, la reine serpentine périt à son tour.	5. On peut présumer que la fille, mentionnée par le Roi-Serpent, n'était plus en vie au moment de son récit.
6. L'agresseur contre la Reine des Serpents voulait s'emparer de la plante menant vers l'île de l'immortalité, qu'elle seule connaissait et qu'elle finit par lui indiquer.	6. Le visiteur du Roi-Serpent emporte avec lui des plantes aromatiques que lui avait données son hôte.

la vie infinie, n'est que secondaire. Elle se pose elle-même en détentrice du palladium en question. Dès que nous nous en rendons compte, nous saisissons toute la portée de l'agression contre elle d'Affan. Cette première version de l'acquisition du palladium évoque vivement dans notre mémoire la version égyptienne du "Naufragé". Un fait des plus curieux attire notre attention. C'est que dans le conte arabe, nous avons affaire à une famille serpentine, composée de *femelles*, tandis que dans le conte égyptien il est question, apparemment, de serpents *mâles*.

Yamlikha tenant du stade matriarcal ? Il était question plus haut du Roi-Serpent faisant tomber la phrase énigmatique que voici :



nn sh; i n.k s; t ktl int. n.i (int. n.i ?) m ss;. Nous avons établi ailleurs que l'expression m ss;, qui jusqu'à présent a résisté à toutes les tentatives de traduction, voulait dire "en échange" ou "pour remplacer" (1). Dans la lumière de la version de Bouloukiya on est porté à se demander si le conte égyptien ne pourrait pas contenir un écho du remplacement du régime matriarcal par le régime patriarcal. La phrase du conte égyptien ne pouvait-elle pas dire "Je ne vais pas mentionner la jeune fille que je fus amené à remplacer ?" Autrement dit, est-ce que avant les "enfants et frères" (serpents mâles, commandés par un roi-serpent, il n'y avait pas un groupe de serpents femelles gouvernées par une "jeune fille" serpentine. Cette jeune fille pourrait, dans ce cas, être une proche parente de Yamlikha qui constate après son retour, tout comme le Roi-Serpent, la mort de ses sujettes. Pour le moment,

(1) V. VIKENTIEV *Voyage vers l'île Lointaine*, p. 55-58 ; voir le compte-rendu de M. ET. ORIXON, dans les *Ann. Serv. Ant.* v. XI, p. 1000.

égyptiens (trouvaille du Chapitre LXIV du *Livre des Morts* sous les pieds d'une statue divine) ('). Mais c'est un exemple. oublié de lui, qui se rapproche le plus de notre cas. Nous suggérons la recherche des *ipwt* de Thot, dans *Westcar IV*, qui devait être faite dans le temple d'Héliopolis. Les détails de la trouvaille des *ipwt* nous manquent, par suite de la perte de la seconde partie du papyrus. En ce qui concerne l'histoire de Helkiya-Shaffan, c'est une version de l'épisode nous intéressant, réduite à son expression la plus simple.

Le fait que derrière Bouloukiya et Affan se profilent (Gilgamish et Shanabi et que, de l'autre côté, Bouloukiya et Affan ont des ressemblances frappantes avec Helkiya et Shaffan, ce sont là des preuves de la présence dans la Bible de sujets tirés du grand poème babylonien. Ce n'est pas seulement dans le *Pentateuque* (Création du Monde, Légende de Noé, etc.) que cela a lieu, mais encore dans les livres historiques, tels que les *Juges* et les *Chroniques* où, apparemment, ce serait le moins indiqué de s'attendre à trouver l'ombre du roi d'Erekh. Et il y a lieu de noter que c'est grâce aux contes arabes et, pour préciser davantage, grâce aux aventures de Bouloukiya, méconnues des savants cités au début de ce mémoire, que nous sommes arrivés à cette conclusion !

Yamlikha résidant dans une île.—Bouloukiya et Affan, doublant en cela les aventures de Hassib I, commencent leurs pérégrinations par une visite chez la Reine des Serpents. Mais, cette fois-ci, Yamlikha réside dans une île.

Nous avons ici une nouvelle réminiscence (*v. supra*) du "Naufragé". Le rôle de la Reine des Serpents, en tant qu'indicateur permettant à Bouloukiya d'approcher Salomon (équivalent d'Outn-napishtain) avec l'intention de s'emparer du palladium de

(') ED. NAVILLE, *La découverte de la Loi sous le roi Josias*, dans les *Mém. Acad. Inscr. Belles Lettres*, t. XXXVIII, 2^{me} partie, p. 139 et suiv. (1910).

de la jeunesse sauvage d'Enkidou, de son expédition contre le seigneur de la Montagne des Dieux, Humbaba, de sa lutte contre le Taureau Flamboyant du ciel, aussi bien que des vicissitudes de son compagnon. Nous avons noté les traces bien reconnaissables de l'angoisse de Gilgamesh à l'idée d'une mort inévitable, de sa rencontre avec les Hommes-Scorpions, gardiens du passage à travers le Mont Mashou, et de son arrivée dans le royaume de la divine cabaretière, Sidouri.

On pourrait retrouver quelques réminiscences babyloniennes déjà au commencement de l'histoire de Bouloukiya, roi-juif d'Égypte, mais elles n'ajouteraient rien de nouveau à ce que nous avons déjà relevé. Nous commencerons donc notre examen des correspondances babyloniennes à partir du moment où Bouloukiya-Gilgamesh arrive chez la Reine des Serpents, Yaulikha-Sidouri.

Il y vient avec Affan, correspondant, comme personne et comme nom, à Our-Shanabi, le *malaḫu* "batelier" de l'Homme Immortel Outa-napishtim, que Gilgamesh trouve après son entretien, que nous connaissons, avec Sidouri.

Affan—Shaffan—Shanabi.—Le guide de Bouloukiya-Gilgamesh, expert en sciences occultes, correspond bien au guide-batelier que le roi d'Erekh trouve grâce à l'indication de Sidouri. Le Prof. J. HOROVITZ ⁽¹⁾ et après lui E. LITTMANN, ont relevé que le couple Bouloukiya-Affan correspondait au couple Helkiya-Shaffan, dont il est question dans *II Rois*, 22,3, 12 et 23,22, aussi bien que dans *II Chroniques*, 34, 8, 18. Comme dans le cas des tables de Moïse, il y est question de lois devant assurer le salut du peuple, avec cette seule différence que les premières furent recueillies dans le "creux" du sanctuaire naturel de l'Éternel (Mont Horeb), tandis que les dernières furent retirées d'une crevasse du temple, toujours du même dieu. ED. NAVILLE se souvient à cette occasion de quelques parallèles

(1) J. HOROVITZ, *Die Entstehung von Tausendundeine Nacht*, dans *La Revue des Nations*. No. 4, Avril 1927, p. 85-111.

était prédite par son aimable hôte. Le héros arabe reste auprès de Yamlikha deux ans et retourne après chez lui, porté par un serpent délégué par son non moins aimable hôtesse. Encore ici il n'y a que quelques petites différences de détail.

Région souterraine et l'Ile de Ka.—Une lumière très vive est projetée sur la "mystérieuse" Ile de Ka", figurant dans le texte égyptien et qui a donné tant de fil à retordre aux égyptologues. Nous trouvons en regard la *région souterraine* de Yamlikha, qui est précisément le lieu de séjour des "kas". L'hypothèse de Maspéro qu'il s'agissait d'une ile de mânes reçoit de ce fait un appui. Une fois cela admis, nous trouvons d'autres preuves affluant de tous les côtés. Une bonne preuve, de source égyptienne, nous est fournie par "Setné Khamouas" où le palladium de la sagesse suprême se trouve enfermé dans une *tombe*. Il y est gardé, précisément, par le ka d'un prince mort (tout comme dans le récit de Yamlikha, le palladium de la vie éternelle, sous forme d'anneau, se trouvait entre les mains du roi mort Salomon). Il est à ajouter que le prince était frappé de mort pour avoir dérobé le palladium à un énorme Serpent, protégé par des eaux inaccessibles (1).

B.—LE CONTE DE BOULOUKIYA


Avec l'histoire de "Bouloukiya-Affan", faisant suite à celle de "Hassib I", nous reprenons le fil babylonien, sans pour cela perdre de vue toute trace égyptienne.

Comme nous l'avons relevé plus haut, les thèmes babyloniens se font reconnaître, d'une manière suffisamment nette, dans le conte de "Hassib I". Nous avons pu discerner les échos

(1) À comparer notre suggestion que le Roi-Serpent du "Naufragé" vivait sous la protection d'un cyclone qui entourait son ile ("Voyage vers l'Ile Lointaine", Le Caire, 1941, p. 9 et suiv.).

“Combien est-il plaisant de raconter à celui qui a éprouvé quelque chose, après que les vicissitudes sont terminées. Je vais donc te raconter quelque chose de pareil (à ce que tu as éprouvé) qui n'est passé dans cette île”.

Le châtiment des coupables.—L'étroit parallélisme ne cesse pas avec ce qui vient d'être relevé. Les deux histoires, racontées respectivement par la Reine et le Roi des Serpents, sont identiques, en ce que les deux ont trait au châtiment par le feu. La version arabe soulève le voile du mystère, entourant le massacre des “enfants” du Roi-Serpent. A en croire Yamlikha, ils avaient été brûlés *pour avoir tenté de s'emparer du palladium de la vie éternelle*.

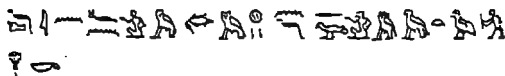
Le “Naufragé” en parle en quelques mots inintelligibles. Fidèles au maxime “un égyptologue ne doit être qu'égyptologue”, tous ceux qui s'en sont occupés (des spécialistes de tout premier ordre) n'ont pas pu le tirer au clair. Cela est entièrement de leur faute, parce que pour être bon égyptologue, il faut avoir un esprit ouvert à toutes les indications, n'importe d'où qu'elles ne viennent. Et, avant tout, il ne faut pas négliger l'étude des contes, souvent plus complets et plus corrects, qui ont émigré chez d'autres peuples. Un frappant exemple de l'utilité de la méthode comparée se trouve juste devant nos yeux. En regard de l'énigme du “Naufragé”, nous avons un récit détaillé comment quelqu'un, qui voulait s'emparer du palladium de la puissance suprême et de la vie infinie, a été *transformé en un tas de cendres*, tout comme dans le conte égyptien ! Le châtiment se fait, dans le “Naufragé” par le feu des génies (?) sortis d'une étoile filante ou d'un bolide . Dans la version arabe, c'est le souffle du serpent, gardant le palladium qui anéantit le téméraire. Il n'y a là qu'une différence de détail qui n'affecte en rien le fait essentiel du châtiment par le feu.

Retour.—Après être resté trois mois dans l'île du Roi-Serpent, le page retourne chez lui, dans le bateau dont l'arrivée

auprès d'elle; après quoi il allait retourner dans sa patrie. En voici les deux passages en question.

Après avoir entendu le récit des vicissitudes de Haseih. Yamlikha lui dit : ما يحصل لك الا كل خير "il ne t'arrivera rien que du bien", après quoi elle lui notifie : ولكن أريد منك يا حبيب أن تقعد "mais je veux que tu restes, oh Haseih, quelque temps avec moi!". Dans quel but? حتى أحكي لك حكايتي وأخبرك "pour que je te raconte mon histoire et te fasse connaître les remarquables aventures qui me sont arrivées".

Tout cela se retrouve, presque à la lettre et dans le même ordre dans le conte égyptien. Le Roi-Serpent commence par tranquilliser son visiteur :

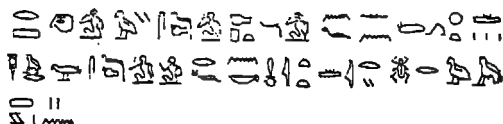


"Il me dit : 'Ne crains pas, ne crains pas, oh petit ! n'attriste pas ta face !' Ensuite, il lui fait savoir qu'il devra rester avec lui un certain temps :



"Voilà, tu passeras un mois après un autre, jusqu'à ce que tu termineras trois mois à l'intérieur de cette île".

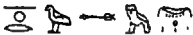
Après quoi il lui raconte son extraordinaire histoire :



De Hassib il nous est dit qu'il se réveille en sursaut. Quant au page égyptien, il "découvre sa face". Le héros égyptien ne dormait-il pas, lui aussi, au moment de l'arrivée du Roi-Serpent ? C'est également ce qui arrive après l'offrande, avant l'entrée en scène de l'ogre babylonien. Il apparaît tout d'abord sous forme d'une montagne en état de violente éruption, et cela dans un songe. Enkidou, qui dort, se réveille, lui aussi, en sursaut.

Entre le texte égyptien et arabe il y a cette différence qu'au moment de l'arrivée de la Reine des Serpents les sièges autour de son trône se trouvent occupés par les serpents, ses sujets, tandis que dans le "Naufragé", le Roi-Serpent arrive, apparemment, seul et ne fait que mentionner qu'il habitait dans l'île, dans le passé ou encore dans le présent, avec une nombreuse famille serpentine. La différence, comme on le voit, est de pure forme.

Transport dans la bouche.—Une autre différence serait le fait que le héros arabe n'est pas transporté par la Reine des Serpents jusqu'à sa résidence, mais qu'il y arrive par ses propres moyens. Par contre, nous voyons que Yamlikha ne se déplace pas elle-même, mais qu'elle est transportée jusqu'à son trône par *حيه عظيمه مثل البغل* "un énorme serpent, pareil à une mule", tandis qu'elle se trouve couchée sur *طبق الذهب* "un plat d'or". Nous trouvons ici, sous une forme décomposée, le

Roi-Serpent dont le corps-même était 

"orné d'or", enrichi de pierreries. Tant la "bouche" du Roi-Serpent que le "plat" de la Reine des Serpents pourraient être, tous les deux, une présentation symbolique du cratère (cf. la montagne Kaf, résidence d'hiver de Yamlikha, entourée d'une ceinture de feu). Donc, au bout du compte, le thème du transport du héros par le grand serpent jusqu'à sa résidence ne manque pas, tant dans la version égyptienne qu'arabe. Il n'y a que changement réciproque de personne.

de "Bouloukiya et Affan", lui aussi d'inspiration mixte, babylonno-égyptienne (voir plus loin):

Arrivée dans la résidence de Yamlikha.— Comme dans le "Naufragé", le héros du conte arabe, au moment où il arrive dans la résidence de la Reine souterraine, trouve l'endroit désert. C'est pareil dans "Bouloukiya et Affan" (arrivée dans l'île de Salomon). Le page égyptien se cache dans un épais taillis et "embrasse l'ombre" pendant trois jours. Nous l'avons comparé avec Ulysse se cachant dans les buissons, une fois arrivé dans l'île des Phéaciens⁽¹⁾. Quant à Hassib, lui s'assied sur le trône de Yamlikha et s'endort (équivalent de l' "ombre embrassée" et de l'état d'abrutissement ou d'évanouissement des autres sosies, tels que Sinbad I, etc.).

Copieux repas.— Dans le "Naufragé", il est question d'un copieux repas dont se régale le page et qui consiste en toutes sortes de fruits et végétaux. L'auteur égyptien se plaît à les énumérer. Il parle de raisin et de figues, d'oignons et de coings, de fruits de sycamore et de cucurbitacae. Son confrère arabe en fait autant. Il nous dit que :


تم أن الحبة أشارت الى تلك الحبات أن يأثوا بشيء من الأكل فأتوا بتفاح
وعنب ورمان وفستق وبندق وجوز ولوز وموز وحطوه قدام حاسب كريم الدين

"Elle (i.e. Yamlikha) ordonna aux serpents d'apporter quelque chose à manger. Et ils apportèrent des pommes, du raisin, des grenades, des pistaches, des noix, des noisettes, des amandes et des bananes, et les placèrent devant Hassib Kerim Eddine" (Nuit 485).

Comme l'on voit, l'auteur arabe n'a fait que remplacer les fruits connus des Egyptiens par ceux qui faisaient les délices d'un habitant de Bagdad.

Les autres histoires apparentées connaissent bien ce thème. Dans "Sinbad I", on sert un repas au héros, sorti du taillis.

(1) Voir le texte de notre communication sur "Le retour d'Ulysse du point de vue égyptologique et folklorique", faite à l'Institut d'Égypte, le 29 octobre 1945, dans le *Bulletin de l'Institut d'Égypte*, t. 29, 1948.

du Souverain"  Qu'y avait-il dans ces mines ou carrières ? Du minerais ? Des pierres ou des métaux précieux ? Il est possible que ce soient des pierreries. Mais notre auteur ne dispose pas de place pour nous faire savoir quoi que ce soit à propos du séjour de son héros en cet endroit. S'il nous en avait dit ne fut-ce que quelques mots et s'il avait fait même une brève mention de lapis-lazuli ou de turquoise, si recherchés par les Pharaons (et dont il est fait mention dans "Gilgamish"), on pourrait y trouver un écho du jardin de Sidouri ou de Yamlikha. Mais, comme bien d'autres choses, cette partie du conte a été sacrifiée au profit du schéma, et nous nous trouvons lancés d'emblée sur les traces de Gilgamish et de Bouloukiya, traversant les eaux mortelles, au-delà du royaume de Sidouri, alias de Yamlikha.

Nous nous approchons d'une île correspondant à celles d'Outa-napishtim et de Salomon ebn-Daoud. Dans le conte égyptien, elle porte le nom de l' "île de Ka". Tant qu'il s'agit du parallèle babylonien, il y a ressemblance en ce qui concerne le moyen de transport (bateau). Il n'en est pas de même, tant que nous nous référons à la version arabe. Hassib marche à travers la longue galerie. Cela ne doit pas nous étonner, parce que jusque là nous sommes encore sur le terrain babylonien (traversée par Gilgamish du passage à travers le Mont Mashou). Mais, une fois la porte de fer franchie et Hassib assis et endormi sur le trône de la Reine souterraine, nous voilà prêts à entendre, de plus en plus nettement, les échos venant de l'antiquité égyptienne.

La résidence de Yamlikha et l'Île de Ka.—De l'aspect du jardin de Sidouri, alias de la résidence de Yamlikha, nous passons insensiblement à celui de l'Île de Ka. Hassib se trouve soudainement en face d'un énorme serpent. Toute la présentation en est pareille à ce que nous avons dans la version égyptienne, le conte arabe faisant ainsi preuve d'un curieux mélange d'éléments babyloniens et égyptiens lequel, d'ailleurs, se retrouve dans plusieurs autres contes des "Mille et une Nuits". Une autre Île de Ka, avec son énorme serpent, figure dans l'histoire

(1)

C'est à plusieurs reprises que le Roi-Serpent lui annonce qu'il allait "reverdir dans sa tombe", autrement dit, mourir.

II.—PARALLÈLES ÉGYPTIENS (LE CONTE DU NAUFRAGÉ)

Il faut avouer dès le début que la documentation, fournie sous ce rapport par l'ancien conte égyptien, est bien maigre, mais, étant unique en son genre, elle ne peut pas tout de même être négligée. Le conteur de la Vallée du Nil a eu la malheureuse idée de mutiler l'histoire, dont il s'inspirait, pour la faire entrer dans le cadre d'un ingénieux schéma métrique⁽²⁾. Il l'a écourtée de-ci de-là, et c'est plutôt malgré lui qu'il en reste quelque chose qui vaille la peine d'être étudié.

(¹) *Erratum.* Dans le mot m:k "vois" il manque le complément phonétique'.

30

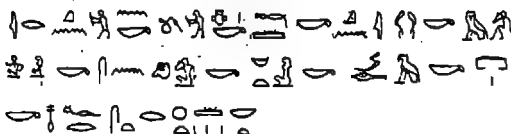
ur-ri u mu-ši su-ur u me-li-il
 lu ub-bu-bu zu-ba-tu-ka
 ga-ga-ad-ka lu me-si me-e lu ra-am-ša-la
 zu-ub-bi ši-iḥ-ra-am ṣa-bi-tu ga-ti-ka
 mar-ḥi-tum li-iḥ-ta-aḏ-ḏa-a-am (?) i-na su-ni-k[a]
 an-na-ma šī-pir [a-wi-lu-tim.]⁽¹⁾

"Toi, Gilgamish, remplis ton ventre.
 "Jour et nuit réjouis-toi.
 "Chaque jour fais la fête.
 "Jour et nuit danse et jubile.
 "Et que ton vêtement soit frais.
 "Que ta tête soit lavée et lave (ton corps).
 "Réjouis-toi du petit qui te prend la main,
 "Prends plaisir à ta femme qui se serre contre ta poitrine.
 "C'est bien (ici) l'apanage [de l'humanité]".

Tout à fait dans le même esprit est conçu le célèbre "Chant du harpiste" égyptien⁽²⁾.

Pareillement à Sidouri, Yamlikha tâche de dissuader Bouloukiya d'aller vers l'île Loinaine, en disant qu'il aurait pu trouver chez elle العشب الذي كل من أكل منه لا يموت التوبة الأولى
 "la plante dont quiconque mangerait, ne mourrait pas jusqu'au premier souffle" (Nuit 488).

Et combien pareil, bien que laconique comme tout dans le "Naufragé", est l'encouragement du Roi-Serpent au page:



"Si tu as de la patience, tu (finiras par) enlacer tes enfants, tu embrasseras ta femme, tu verras ta maison, et c'est bien la meilleure des choses !"

(1) Ibid., II. 6-14.

(2) Cf. Soyons bien buvants, bien mangeants: Nous devons à la mort de trois l'un en dix ans. LA FONTAINE, Le Châtelain.

Avant d'aller plus loin, souvenons-nous du séjour d'Ulysse chez Circé et chez Calypso. On a relevé avant nous que ce sont bien des consœurs d'Ishtar et de Sidouri (¹). Nous pouvons ajouter—et de Yamlikha. Comme Gilgamesh et Bouloukiya, le héros grec part de chez la fée vers le royaume des morts bienheureux et, comme l'autre avec Outa-napishtim, lui a un entretien avec Teirésias (voir plus loin la visite d'Enée chez la Sibylle Déiphobé).

L'ardent désir de revenir à la maison.—Nous venons de dire que Yamlikha retient auprès d'elle Hassib pendant deux ans, bien que celui-ci voudrait au plus tôt revenir chez lui. C'est pareil avec Ulysse qui jour et nuit pense à revoir son palais et sa femme.

Ce thème ne fait pas défaut dans l'épopée babylonienne. Seulement, là il y a renversement de rôles. C'est Sidouri qui tâche de persuader son visiteur que son projet d'atteindre l'Homme Immortel était insensé et qu'il devait revenir au plus tôt auprès de sa femme et de ses enfants, pour jouir des plaisirs de la vie, tant qu'elle dure.

Voici en quels termes en parle la divine cabaretière, Sidouri :

*"GÎŠ e-eš ta-da-a-al
ha-li-tam ša ta-si-ni-hu-ru la tu-ut-ta
i-nu-ma ilāni¹ ib-nu-u a-wi-lu-tam
mu-tam iš-ku-nu a-na a-wi-lu-tim
bi-la-tam i-na gi-ti-šu-nu iṣ-ša-ab-tu (²)*

" Oh Gilgamesh, pourquoi erres-tu ?

" La vie, que tu recherches, tu ne la trouveras pas !

" Quand les dieux ont créé l'humanité,

" Ils assignèrent la mort à l'humanité.

" Et ils gardèrent la vie entre leurs mains."

Elle ne peut donc lui conseiller que ce qui suit :

*at-ta "GÎŠ lu ma-li ka-ra-aš-ka
ur-ri u mu-ši hi-ta-at-tu at-tu
āmi(mi)-ša-am šu-ku-un hi-du-tam*


(¹) A. UNGER, *Gilgamesch-Epos und Odyssee*, p. 31.

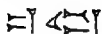
(²) *Version babylonienne*, Tabl. X, col. III, ll. 1-5.



Les deux aspects de la région souterraine. — Avant de parler de la région souterraine de la Reine des Serpents, il faut se rendre compte d'un fait important. Cette région correspond, en partie, au Jardin de Sidouri, gardienne des eaux de la mort (¹ *Si-du-ri sz-bi-t[um ša ina sa-paṇ tam-ti aš-bat]*) (²) "Sidouri, la cabare[tière, qui habite près de la Mer]" et, en partie, à l'île Lointaine. C'est pareil dans le cas de Yamlikha, qui réunit en sa personne, tant Sidouri que le résident de l'île. Nous allons examiner ici le premier aspect. Il sera question de l'autre aspect dans le chapitre suivant ("Parallèles Égyptiens").

La description du jardin de la gardienne des eaux de la mort est malheureusement mutilée. Il n'en reste que des mots et des fragments de phrases, séparés par des lacunes. Toutefois, nous y retrouvons plusieurs mots, précédés du signe-déterminatif



des *pierres précieuses*. Or, le royaume de Yamlikha est plein de bijoux ! Donc, sur ce point, la correspondance est parfaite. À part les mots, précédés du dit déterminatif, il y a deux autres qui ont le déterminatif  *ip* "arbre". Ce sont



 *balti* et  *uš* [*agi*] (³). On

suppose donc généralement qu'il s'agit d'arbres, ayant comme fruits des pierres précieuses, autrement dit, que nous sommes en présence d'une sorte de "jardin d'Aladdin".

La version arabe a changé les arbres, portant des fruits précieux, en *sièges*, en or, en argent et en émeraude. Nous en reparlerons plus loin. Pour le moment, disons que Yamlikha, tout comme Sidouri, a auprès d'elle un visiteur. Celui-ci se voit obligé de séjourner dans le royaume souterrain pendant deux ans. Les regards de Gilgamesh, aussi bien que ceux de Bouloukiya, sont tournés en avant. Il part donc sans tarder vers l'île lointaine d'Outa-napishtim, située au-delà de la mer de la mort.

(¹) Tuhl. X, col. I, l. 1.

(²) Tuhl. IX, col. VI, l. 28.

Ce texte se retrouve presque à la lettre dans la " Descente d'Ishtar aux Enfers ". La déesse, à qui le portier refuse l'entrée du royaume d'Irkalla, le menace en ces termes :

*šum-ma la ta-pat-la-a ba-a-bu la ir-ru-la a-na-ku
a-mah-ha-aš dal-tum sik-ku-ru a-šab-bir
a-mah-ha-aš si-ip-pu-ma u-ša-bal-kat ¹ "dalāts" (1)*

" Si tu n'ouvres pas le portail, pour que je n'entre pas,

" Je vais faire sauter la porte, je vais briser le verrou.

" Je vais fracasser le seuil et arracher les portes."

On le retrouve également dans le roman russe, que nous venons de mentionner. Ici, il y en a d'abord le voyage, long et pénible—comme le dirait un assyrien, *mu-ši-ti-a* " de nuit"—à travers une sombre forêt (équivalent du passage à travers le mont Maahou), ensuite l'arrivée à l'aube devant un couvent de femmes (= demeure de Sidouri), la concierge (= Sidouri), effrayée par les habits en loques du héros et par son air hagard, fermant devant lui la porte d'entrée. Le héros menace de l'enfoncer et finit, en effet, par briser le verrou. Nous retrouvons jusqu'aux mêmes expressions. En voyant Gilgamish, qui s'approche :

*sa-bi-tum ana ru-ki ina-qt-ta-[lṭ]
uš-tam-ma a-na lib-bi-ša a-ma-ta [i-sak-ka-
r]
it-ti ra-ma-ni-ša-ma ši-i [im-tal-lik]
mi-in-di-i-ma an-nu-u mu-na'-[ik (?) sinništī (?)] (2)*

" Subitou regarda au loin.

" Elle eut une idée dans son cœur [et dit]

" à elle-même : —Celui qui [vient],

" Il est (de ceux qui) viol[ent (?) une femme (?)]."

Dans " Kniaz Sérebrianiï ", la mère-supérieure ne sait que penser de lui et dit : —" Je suis ... qu'on vient maintenant dans les saints couvents pour tuer les femmes et les filles."

(1) L. KISIN, *First Steps in Assyrian*, p. 184-185.

(2) Tabl. X, col. I. 11. 10-13.

"Que le soleil soit levé

"Que le soleil soit couché

La porte et la clef.—Hassib finit par s'approcher d'une grande porte de fer (بابا عظيما من الحديد), fermée avec une clef d'or dans une serrure d'argent. Toutes ces données, d'apparence banale, font allusion à l'effort que devait fournir le héros pour entrer dans le royaume souterrain de Yamlikha. Dans "Gilgamish", il en est également question, avec cette différence que là c'est la maîtresse du séant qui ferme la porte devant le héros :

e-mur-šu-ma sa-bi-tum e-te-dil [dal-ti-ša]

bâ-bi-ša e-te-dil-ma e-te-dil [sik-ku-rî] (1)

"Quand la cabaretière l'eut vu, elle verrouilla [sa porte],

"Son portail elle verrouilla, elle verrouilla [le verrou].

Le geste de Sidouri, est provoqué par la terreur qu'elle ressent en présence du héros, éprouvé qu'il était par la pénible traversée et ses souffrances morales. Cette même attitude, nous la retrouvons dans le roman d'A. Tolstoï "Kniaz Sérebrianiï", se faisant l'écho des thèmes babyloniens. Il en sera question dans le paragraphe suivant.

Entrée dans la région souterraine.—Hassib entre dans le royaume de Yamlikha en tournant la clef dans la serrure de la grande porte de fer. Ici il n'est pas question d'opposition. Nous venons d'entendre qu'il est tout autre chose dans le texte babylonien. En présence de l'attitude inimicale de Sidouri, Gilgamish l'interpelle d'une manière arrogante et la menace de lui briser la porte :

a-maḥ-huṣ dal-[ti-ki bâbi-ki a-šub]-bir (2)

"Je vais faire sauter [ta] por[te] ! [Je vais bri]ser
[ton portail]."

(1) Tabl. X, col. I, 11. 15-16.

(2) Tabl. X, col. I, 1. 22.

terminus des pérégrinations du héros en quête de l'immortalité et ne devint qu'une étape vers l'île d'Outa-napishtim.

À part la différence dans l'attitude, les autres détails concordent. Des scorpions babyloniens il nous est dit que leur corps émerge à demi du sol. Dans "Janshab", nous trouvons la remarque que les "fourmis" sortent de la terre, pour se précipiter contre le héros. À son tour, "Hassib" nous renseigne que le "grand scorpion" sort de la fente dans la paroi du souterrain (المكان الذي وقع منه العقرب)

Le passage.—En élargissant la fente avec son couteau, Hassib découvre un passage. Sa description est, comme toujours sommaire. Nous n'apprenons sur son compte que trois faits. Le passage est long, sombre et la lumière ne se voit qu'au bout. Hassib entre dans une "grande galerie (دهليزاً عظيماً) et la traverse, enveloppé d'obscurité, jusqu'à la porte, derrière laquelle c'est juste le contraire, l'éblouissement de la lumière. La "vaste galerie" en question est bien le passage à travers le Mont Mashou où, pareillement, *ša-pat ik-li-tum-ma ul [i-ba-aš-ši nu-ru]* "l'obscurité est dense et il n'y [a point de lumière]" (1). L'homme-scorpion en donne à Gilgamish une description des plus décourageantes :

ul ib-ši " (Gilgamish [*ur-ku* (?) *ma-ti-ma*]
ša ša-di-i ma-am-ma du-u[r-gi (?) *la il-lik*]
a-na XII lūru lib (?) *-ba-[šū]*
ša-pat ik-l . . . *ma ul [i-ba-aš-ši nu-ru]*
a-na a-gi-s . . . *šamši(ši) i*
a-na e-rib . . . *šamši(ši)* (?)

"Personne, oh Gilgamish, n'a jamais pris [ce chemin].

"Personne [n'a traversé la] route (?) de la montagne.

"Durant douze heures doubles dans [son] intérieur ...

"L'obscurité est dense, il n'y a pas de lumière].

(1) Tabl. IX, col. III, 1. 11.

(2) Tabl. IX, col. III, 11. 8-12.

de Carbère, chien à trois têtes. Le texte babylonien en donne, comme toujours en peu de mots, une description saisissante :

e-lu-šu-nu šu-pu-uk šamé(e) k[as]-da]
šap-liš A-ra-al-li-e i-rat-su-nu kas-da-al
aḫrabu-amelu i-na-aḫ-ša-ru bābi-šu
ša ra-aš-bat pu-ul-ḫat-su-nu-ma im-rat-su-nu mu-tu
gal-tu mi-lam-mu-šu-nu sa-ḫi-ip hur-sa-a-ni
ana a-ḫi "Šamši(šī) u e-riḫ "Šamši(šī) i-na-aḫ-ša-ru
"Šamši(šī)-ma (1)

" Leur sommet atteint le zénith des cieux.

" Leur poitrine atteint en bas les Enfers.

" (Ce sont) les hommes-scorpions, qui protègent son portail.

" Leur terreur est effroyable, et leur vue est la mort.

" Leur terrible magnificence fait trembler les montagnes.

" Au lever du Soleil et au coucher du Soleil ils protègent le Soleil.

Que voyons-nous à la place correspondante dans notre conte arabe ? Peu de choses, mais tout de même suffisamment pour attester la filiation. Les gigantesques *aḫrabu-amelu* ont cédé la place à un seul scorpion. Il est grand (المقرب كبير), mais aucunement extraordinaire. Par contre, tandis que les hommes-scorpions ne font que s'entretenir avec le héros, s'appretant à pénétrer dans le couloir, réservé au Soleil, et, en définitive, le laissent entrer, le scorpion arabe fait montre d'une attitude belliqueuse. Il tombe sur Hassib et l'oblige à se défendre avec sa hache. Donc, en somme, il s'agit dans ce cas de *combat*. On se demande si tel n'était pas le cas dans la version originale de l'épopée babylonienne. Il se peut que l'attitude menaçante des hommes-scorpions, gardant le passage solaire, a pris un aspect conciliant après que le royaume de Sidouri cessa d'être le

(1) Tabl. IX, col. II, 11. 4-9.

années de disette. En réponse à la question anxieuse d'Anou, pensant aux conséquences désastreuses de l'envoi à Erekh du Taureau de Feu, que lui demande la déesse Ishtar, celle-ci tranquillise son père céleste en lui disant qu'elle avait pris ses précautions :

[še'i a-na niše^{pl} (?)] ak-ku-um
 [a-na bu-u-li šammé (?)^v] ¹ (?) u-šab-ši
 [šum-ma i-ba-aš-šu-u V I I] šanât^{pl} pi-e
 [ana-ku ana niše^{pl} še'i up-ti] h-hi-ir
 [a-na bu-u-li uš-rah-bi] šammé^{pl} ⁽¹⁾

" J'ai accumulé [du grain pour les hommes].

" J'ai fait croître [de l'herbe pour le bétail].

" [Dans le cas où il se produit sept] années de disette (?),

" [Je vais ras]sembler [du grain pour les hommes]

" [Et augmenter] l'herbe [pour le bétail].

Terreur de la mort.—Après le meurtre du Taureau, les dieux décrètent de châtier Enkidou. En voyant mourir son ami, Gilgamish est saisi d'épouvante à l'idée que lui aussi allait disparaître un jour ou l'autre. Enkidou s'en va aux Enfers. Quant à Gilgamish, il erre dans le désert, tout en poussant des cris de désespoir et d'angoisse. Dans le conte arabe, nous avons en regard de ces derniers les lamentations de Hassib, qui, ne pouvant pas sortir du souterrain, se croyait perdu.

Le Scorpion.—Gilgamish finit par arriver devant un couple d'hommes-scorpions (*aḫrabu-amelu*). Dans le passage correspondant de "Janshah", le héros se voit obligé de lutter contre de gigantesques fourmis. Sindbad (IV voyage) sent l'approche d'un animal carnivore, pendant qu'il se trouvait dans le souterrain mortuaire, qu'il croyait sans issue. On retrouve le redoutable animal, refusant au héros l'accès de l'au-delà dans "Orphée", "Énéide". l'"Inferno" de Dante, etc., sous forme

(1) Tabl. VI, 11. 109-113.

Une curieuse réminiscence du thème du miel, retiré de la carcasse du monstre céleste (caverne, cornes, etc.) se retrouve dans le conte d' "Asseneth" (1). Sur l'indication de l'Ange, descendu du ciel (équivalent du Taureau Céleste babylonien et de Seth égyptien), l'héroïne y trouve dans son "placard" des rayons de miel, qu'elle mange ensuite en compagnie de l'Ange (2).

La version la plus ancienne du "fort" se transformant en "doux" ("Samson", Chap. I) est celle de Bata-Taureau, du "Conte des Deux Frères" (équivalent du Taureau Céleste babylonien, du lion de "Samson", de l'Ange d' "Asseneth", etc.), devenant persén, un arbre aux fruits doux. Ici c'est la Fille de Râ, correspondant à Ishtar, qui exprime le désir de manger le *rois*, extrait de ses entrailles (cf. la "carcasse", dans "Samson") et correspondant au miel. Plus tard elle avalera un produit (fruit ? pollen ?) de l'arbre aux fruits doux.

Les bûcherons apportant dans la ville une prodigieuse quantité de miel—Autre parallèle biblique.—Il y en a un autre parallèle biblique à l'arrivée dans la ville des bûcherons, porteurs du miel retiré de la caverne. C'est l'emmagasinement par Joseph, relâché du cachot (cf. Hassib, enfermé au fond de la caverne), du grain pendant les sept années des "vaches grasses" qu'il distribue ensuite à la population affamée. Les provisions de bouche, fournies par les bûcherons à la mère de Hassib pendant tout le temps qu'il était absent, pourrait en garder un écho. Dans ce cas, les magasins des ci-devant bûcherons, correspondraient aux silos de Joseph, et l'estime, qu'on leur montre, à la considération dont jouit le héros de la légende patriarcale.

Il ne faut pas oublier que l'original babylonien connaît fort bien le thème de l'emmagasinement des céréales en prévision des

(1) CH. LOUANDRE, *Chefs-d'œuvres des conteurs français avant La Fontaine*, p. 102-110; E. MASON, *Aucassin and Nicolette, etc.*, p. 203-211.

(2) Voir le texte de notre première conférence sur "Les symboles et les motifs psycho-folkloriques (*L'entité lumineuse*)", dans la *Revue des conférences françaises en Orient*, mai 1948.

"[Je devrai te donner de la boisson (?)], digne de ta royauté⁽¹⁾.

La caverne remplie de miel.—Après avoir tué le Taureau, Gilgamesh détache ses énormes cornes et y verse l'*Tur samni* "six mesures d'huile". En regard de cela, nous trouvons dans le conte arabe une caverne où les bûcherons se réfugient pendant l'orage et où ils trouvent une prodigieuse quantité de miel (عل نحل). L'épisode apparenté de "Samson" nous parle à son tour de "miel" (hébr. דבש arab. دبی) "miel de dattes", assyr. (𐎶𐎵𐎠𐎧𐎺𐎠𐎥𐎴𐎡𐏁 di-is-pu) découvert dans la "carcasse" (𐎤𐎢𐏁 du lion, correspondant à la caverne.

Le miel transporté dans la ville.—Gilgamesh porte les énormes cornes du Taureau dans le sanctuaire de son aïeul divin Lugal-banda et les y suspend, tels qu'ils sont, remplies d'huile "pour les onctions de son dieu" (*ana piš-š' ri ili-šu*) (2).

Samson porte les rayons de miel, extrait de la carcasse du lion chez ses ascendants et en mange en leur compagnie. Les bûcherons de la version arabe transportent l'énorme quantité de miel dans leur ville, la vendent et deviennent des marchands fort estimés. Ce dernier trait se fait l'écho lui, aussi, de l'original babylonien où nous entendons parler des louanges, faites au héros vainqueur par la population.

(¹) Tabl. VI, 11, 24-28.

(7) Tabl. VI, 1. 17d.

" Mon ami, j'ai vu un troisième songe.
 " Et le songe, que j'ai vu, était tout à fait extraordinaire !
 " Il semblait qu'un rugissement remplissait le ciel,
 " Le jour s'est obscurci. Les ténèbres se sont répandues.
 " L'éclair brilla. Le feu s'alluma.
 déborba. La mort eut son plein.
 " Puis la clarté s'éteignit à son tour, et à son tour
 le feu.
 " [Le feu], qui était tombé, devint de la cendre.

Un vague écho du météore babylonien, précurseur de la lutte contre le Géant de la Montagne, se fait entendre dans " Iliya Mourometz et Soloveiy ". Il y est question du terrible souffle du " brigand " (ogre) et de son rugissement, pareil au sifflement des reptiles et aux cris d'animaux sauvages, qui déracine les arbres et menace de renverser le héros et sa monture. Dans cet autre chant héroïque russe, " Mikhaïlo Potik ", l'énorme reptile, lui aussi, se rue contre le héros en hurlant.

Les égards des bûcherons à la mère.—L'orage et ce qui suit correspondent à deux épisodes de l'épopée babylonienne, à savoir aux deux luttes, 1° contre l'ogre de la Montagne et 2° contre le Taureau Flamboyant faisant irruption à Erekh. Le loup imaginaire, qui, soi-disant, avait déchiré Hassib et son âne, pouvait en faire partie. On se souviendra qu'entre les deux épisodes en question figure l'entretien de Gilgamish avec Ishtar, lui proposant son amour. Le roi lui réplique que, dans ce cas, il serait tenu à pourvoir à son entretien. On se demande si de cela il n'en existe pas un écho dans les grands égards témoignés par les bûcherons à la mère de Hassib : وصار الخطاين يمحون لها بالأكل " et les bûcherons lui apportaient chaque jour de quoi manger et boire " et, plus tard, des vêtements.

A comparer avec cela ce que dit le " bûcheron " babylonien (Gilgamish) à Ishtar :

[mi-nn-a a-nam-din (?)] a-na ka-a-si ah-h[a-s]u-ki
 [a-nam-din šuman] nag-ri u š[u]-ba-a-ti

qu'en Syrie, autrement dit, au Liban où tant les pharaons que les rois assyriens allaient chercher le précieux bois de construction. Tout comme la "Montagne des Dieux" du texte babylonien, la "Vallée du Cèdre" du conte égyptien, est un endroit sacré. Si elle n'est pas un *mušab ilāni* "demeure des dieux" permanent, elle est tout de même fréquentée par eux.

Les autres versions apparentées remplacent le cèdre par le chêne ou par un arbre, propre à la région. Ainsi, dans "Horus et Seth", du *Papyrus Chester Beatty I*, nous entendons parler de l'arbre-*shenousha*. Dans la version-soeur de Moïse s'entretenant avec Yahvé au pied du Mont Horeb, il est question d'un buisson "brulant sans se consumer". Les deux appartiennent possiblement, à la famille des ronces.

L'orage.—Un jour, les bûcherons sont surpris dans la montagne par une violente tempête. Encore cette fois-ci le conteur se dispense de tout détail. Il se contente de dire que : في بعض الأيام قتل عليهم مطر عظيم "Il arriva un jour qu'un fort orage s'abattit sur eux".

Le texte babylonien en parle également. En peu de mots il nous brosse un saisissant tableau du météore. Gilgamesh le voit dans un songe, ce qui ne diminue aucunement l'impression qui s'en dégage. Réveillé en sursaut, il s'empresse de le raconter à son compagnon :

[i]b-ri a-ta-mar III-ta šu-ut-ta
u šu-ut-ta ša a-mu-ru ka-liš ša-ša-at
il-su-u šamû(u) kaḫ-ḫa-ru i-ram-mu-um
[šmu](mu) uš-ḫa-ri-ir u-ša-a ik-li-tum
[ib]-rik bir-ḫu in-na-pi-iḫ i-ša-a-tum
..... iš-tab-bu-u iḡ-ša-nun mu-u-tu
[ib-te-li]-im-ma ni-giṣ-tu ib-te-li i-ša-tu
..... im-taḫ-ḫu-tu i-tu-ur ana tu-um-ri (1)

(1) Tabl. V, col. III, 11. 13-20.

marché. Ils le font plusieurs jours de suite. Le narrateur n'oublie pas de nous dire que les bûcherons vendent le bois et dépensent l'argent pour l'entretien de leurs familles.

En regard de ce tableau bourgeois où il en manque le seul trait qui compte vraiment, c'est-à-dire, la description de la forêt, nous trouvons dans l'original babylonien les lignes superbes que voici :

iz-si-su-ma i-nap-pa-at-tu ¹⁰kišti
ša ¹⁰erini it-ta-nap-la-su mi-la-su
ša ¹⁰kišti it-ta-nap-la-su ni-rib-su
a-šur ¹⁰Hum-ba-ba it-tal-la-ku ša-kin kib-su
har-ra-na-a-tu šu-te-šu-ra-ma lu-ub-bat gir-ru
e-ma-ru ša dū(u) ¹⁰erini mu-šab ilāni¹¹ pa-rak ¹⁰r-ni-ni
pa-an ša dī-im-ma ¹⁰erinu na-ši hi-šib-šu
[š]a-a-bu gil-la-šu ma-li ri-ša-a-ti
[hi-it]-lu-up gi-iš-šu hi-it-lu-pat.....(1)

“ Ils se tiennent et admirent la Forêt

des cèdres. Ils contemplent la hauteur

de la Forêt. Ils contemplent son entrée.

“ Là où se promène Humbaba, il y a un chemin :


“ La route est droite et le chemin est bon.

“ Ils regardent la Montagne des Cèdres, la demeure des dieux, le sanctuaire de la déesse Irnini.

“ Sur la pente de la montagne le Cèdre dresse sa stature.

“ Son ombre est bonne. Elle est pleine de délices.

“ Les buissons y manquent. Y manquent les.....

Rappelons au lecteur que c'est également un “cèdre”, qui figure dans l'épisode correspondant du “Conte des Deux Frères”. Son nom égyptien est *pī š*. Comme dans l'épopée babylonienne, il y est question d'une forêt, située dans une vallée, le tout désigné comme  int *pī š* “Vallée du Cèdre”, qui ne pouvait, originairement, se trouver

(1) Table V, col. I, 11, 1-3.

“ Vars toi qu'elle se tourne, la divine Aia, ton épouse,
“ Et qu'elle fasse que tu te souviennes (de lui) !

L'épisode de la prière de la mère pour la protection de son fils, partant en expédition, ne manque pas dans le conte arabe. Le dieu-soleil y est évidemment remplacé par Allah. Nous y retrouvons également la prévoyance d'un oubli possible. Le fait qu'Enkidou était adopté par Ninsoun trouve un écho dans la déclaration solennelle des bûcherons qu'ils considéraient Hassib comme étant le fils de leur sheikh. En voici tout le passage :

وتوجهت به الى الخطاين وسلمته اليهم وأوصتهم عليه فقالوا لا تحمل
هذا الولد ربنا يرزقه وهذا ابن شيخنا .

“ Elle le mena chez les bûcherons, les salua et le confia à leur protection. Ils dirent : ‘ Si nous n'avons pas de la considération pour le garçon, notre Seigneur va le pourvoir : il est le fils de notre sheikh ! ’ ”

Donc ici, eu définitive, c'est également le dieu suprême qui est évoqué comme protecteur.

Le thème de l'adoption du héros par son compagnon-adversaire est propre à maintes histoires apparentées. Nous l'avons déjà dans le conte égyptien des “ Deux Frères ” (Bata considérant son frère aîné, Anubis, comme étant son père). C'est pareil dans les différentes versions de la légende osirienne, telles que “ Marco ” (Marco, ci-devant Seth-Melcart, adoptant Basile-Osiris) ⁽¹⁾, “ Constant l'Empereur ” (le sultan Musélin, sosie de Marco, enlevant à ses parents Constant-Osiris, qui venait de naître) ⁽²⁾, etc.

Forêt des Cèdres.—Une fois dans la Montagne, Hassib et ses compagnons vaquent paisiblement à leur besogne. Ils coupent du bois, le chargent sur leurs ânes et le transportent sur le

(¹) A. APHANASSIEV. *Contes populaires russes*, vol. II, p. 164-172 (édition de L. Ladignikov, Berlin, 1922).

(²) Conte français du XIII^e sc. (E. MASOY, *Aucassin et Nicolette*, etc.).

Dans "Mikhaïlo Potik", les liens se présentent sous forme de tenailles de fer, commandées exprès aux maréchaux ferrants.

La corde, donnée à Hassib par sa mère, pour qu'il s'en serve dans la montagne, est tout ce qui reste, à part la hache, de l'aspect héroïque de jadis dans la relation de l'expédition des "bûcherons" dont l'auteur, aussi bien que les lecteurs, n'avaient certes aucune idée de ce que cela pouvait représenter au début. La hache et les cordes, ce sont des "fossiles" qui ne survivent dans un conte décoloré que grâce au nouvel emploi qu'on leur donne. La hache de quatre-vingt dix kilos d'autrefois, avec laquelle le héros tannique allait décapiter l'ogre au souffle de feu, Humbaba (...*kaḫḫad* ¹*um-ba-ba* [*ik-ki-su*]) (¹), devient un outil de bûcheron, et les sept ouragans, s'abattant sur le monstre, vomissant des flammes, deviennent des cordes, bonnes tout juste pour lier des fagots.

Prière de protection.—La mère de Gilgamesh (et d'Enkidou, qu'elle avait adopté) est une déesse, répondant au nom de Ninsoun. Mise au courant du téméraire dessein de son fils, elle endosse des vêtements rituels et prie avec ferveur Shamash de protéger son fils, tout en rendant le dieu-soleil responsable de son cœur intrépide :

am-me-ni taš-kun ana ma-[a-ri] ²*Gilgames lib-bi la*
ša-li-la te-mid-su

e-nin-na-ma tal-pu-us-su-ma il-lak (²)

"Pourquoi as-tu donné à mon fils Gilgamesh un cœur qui ne connaît pas de repos ?"

"Voici tu l'as touché et il part ?"

Elle a donc le droit d'espérer que Shamash le protégerait. Mais si, par hasard, il allait l'oublier au moment critique, qu'il se trouve auprès de lui la divine Aia, pour le lui rappeler :

[*š*]*i-ia-a-ši i-dur-ka* ³*A-u kal-lat li-ša-sis-k[a]*

[*ša*]-*a-šu a-na mašarāti*⁴ *ša mēši ru* (?).....(³)

(¹) Tabl. V. col. VI, l. 47.

(²) Tabl. III, col. II, ll. 10-11.

(³) Tabl. III, col. II, ll. 20-21.

est le même, que nous venons de lire dans le texte babylonien, qui lui aussi mentionne la hache, *hu-as-si-nu*. C'est la mère de Hassib, qui procure à son fils cette modeste arme, qu'elle s'en va acheter au marché.

Les cordes.—Tant que nous parlons d'armes, il y a quelque chose à y ajouter. En même temps que la hache, la mère de Hassib lui achète des cordes (حبال). Ce détail manque dans "Gilgamish" et les autres versions. Serait-ce là une interpolation ? Nous ne le croyons pas. Les cordes manquent dans les versions en question, tant qu'elles sont destinées, comme quiconque le penserait, à lier le bois coupé, mais elles y figurent à côté des armes de combat, lors de l'attaque contre le Géant de la Montagne. Dans "Gilgamish", elles se présentent sous la forme de *rentes cyclonaux*, qui, pareillement à de solides cordes, lient l'adversaire et paralysent ses mouvements⁽¹⁾. Comme telles, nous voyons figurer les cordes dans l'épisode correspondant du conte de "Janshah" (le roi Kafid, ligoté sur son trône)⁽²⁾. Les cordes peuvent être remplacées par des liens plus solides. Ainsi, la Reine des Serpents est emprisonnée dans une cage de fer. Osiris de *De Iside*, condensant en sa personne Enkidou et Humbaba, est enfermé dans un coffre, cloué et scellé avec des coulées de plomb. Son sosie russe, Sviatogor, est enfermé dans une bière, liée avec des bandes de fer⁽³⁾. Pour en citer quelques versions européennes, la Sorcière de Berkeley, consœur d'Osiris et de Sviatogor, est enfermée dans un cercueil (un massif sarcophage de pierre) entouré de trois chaînes de fer forgé, après avoir été scellé avec du plomb fondu⁽⁴⁾. Les chaînes de fer et le sarcophage (ici faisant corps avec le mur) figurent également dans "The cask of Amontillado", d'EDGAR POE⁽⁵⁾, etc.

(1) Tabl. V, col. VI.

(2) *Nuits* 528-529.

(3) Voir notre traduction de ce poème dans le *Progrès Égyptien*, 18, 3, 1945.

(4) La légende est connue d'après MALMESBURY, *Gesta Regum* (1125), OLAF MAGN M, la *Chronique de Nuremberg* et surtout d'après la ballade de SOUTHWY (*Poems*, vol. II, 1799).

(5) Voir *Revue des Conférences Françaises en Orient*, avril 1945, p. 214.

Préparations pour l'expédition.—D'accord avec les proportions réduites de l'expédition contre le géant de la montagne, se trouvent également réduits les préparatifs de Hassib et de ses compagnons. Le poème babylonien donne une description détaillée de la fabrication des armes de combat. La voici :

ka-aš-bu uš-ta-da-nu um-mi-a-nu
pa-ši iš-pu-ku ra-bu-tim
ka-aš-gi-ni 3 biltu ^{ta-a-an} iš-tap-ku
pa-aš-ri iš-pu-ku ra-bu-tim
me-še-li-tum 2 biltu ^{ta-a-an}, etc. (1)

"Ils assignèrent aux artisans leur charge.

"Et (ceux-là) firent un énorme moule (?).

"Ils fondirent des haches de trois talents (90 kilos environ).

"Ils fondirent aussi d'énormes poignards.
 de deux talents, etc.

A part les armes, faites en métal, les artisans apportent à nos deux héros un arc et un carquois (*ka-aš-tum u iš-pa-tum*) (2).

Il nous parvient des échos de ces préparatifs, dignes de héros surhumains, dans le roman épique de Gogol, déjà mentionné ("Tarass Boulba") où l'action, précédant l'expédition, se passe dans l'île fameuse de Zaporogié, lieu de rassemblement d'intépides Cosaques. Il y est question des armes, forgées à la veille de l'expédition contre la forteresse polonaise de Doubno, correspondant à l'expédition contre Humbaba.

On en trouve également quelques échos dans "Mikhaïlo Potik" où, en prévision de la lutte contre le Serpent, qui devait venir des profondeurs de la mer, le héros se fait forger des barres et des tenailles de fer.

Dans notre conte arabe, les armes héroïques se trouvent réduites à une hache. Il y a lieu de noter que le nom arabe (نأس)

(1) Version babylonienne, Tabl. III, col. IV, ll. 23-23.

(2) Tabl. III, col. VI, l. 10.

a-na ištén(en) bēru^{1a} bat-ba-at ki-iš-tum
[a-na-ku] ur-ra-du a-na libbi-ša
[^{1a}Hu-wa]-wa ri-ig-ma-šu a-bu-bu
pi-[šu] ^{1a}Gibil-ma
na-pi-iš-šu mu-tum
am-mi-nim ta-aḥ-ši-iḥ
an-ni-a-am e-pi-ša-am
ya-[ba]-al la ma-ḥa-ar
[la (?)]-pa-at' ^{1a}Hu-wa-wa (1).

“ Ecoute, mon ami ! Dans la montagne,

“ Quand je m'y rendais avec le troupeau,
 à deux heures doubles de marche dans la forêt,

“ [Je] pénétrai jusqu'à son milieu :

“ [Humba]ba, le bruit qu'il fait, est une tempête.

“ [Sa] bouche est (comme celle du) dieu du feu.

“ Son souffle est la mort !

“ Pourquoi désires-tu (donc)
 accomplir cet exploit ?

“ Pourquoi vouloir te rendre
 là où se trouve Humbaba ?

Le texte arabe n'en souffle pas mot. Hassib et les “ bacheliers ” semblent n'avoir aucune idée du “ grand orage ” (مطر عظيم), (équivalent de la tempête de feu babylonienne) qui les attendait dans la montagne.

C'est pareil dans le cas d'Iliya-Mourometz, qui se dirigeait vers le “ nid ” de Soloveiy (équivalent de Humbaba). Les hurlements et le terrible souffle, déracinant les arbres, du “ brigand ”, semblent avoir été pour lui une complète surprise.

Mais, dans beaucoup d'autres versions apparentées, les héros sont pleinement conscients de la lutte titanique qui les attendait et, comme l'on a vu plus haut, ils s'y préparent.

(1) Tuhf. III, col. III, ll. 14-24.

(équivalant de l'ermitage dans la montagne). Amenée par force dans la capitale, elle lutte contre le roi Tirdate pendant la nuit nuptiale (mariage profane remplaçant l'hierosgamos) et, tout comme son prototype babylonien, le jette par terre (1).

Le conte de "Hassib I" ignore le thème en question. Le jeune homme se marie en toute sécurité et à aucun moment il ne se voit obligé de défendre sa femme contre la convoitise des bûcherons, dans "Tarass Boulba" (lutte d'Ostape—Enkidou contre Boulba—Gilgamish, en présence de la mère—hiérodoule), etc.

Les bûcherons.—A la place du puissant roi d'Erekh de la légende babylonienne, qui se rend dans la Forêt des Cèdres (*i^u-kištu 'u^uerini*), pour disputer à son terrible gardien (*našir*), "un guerrier puissant ne connaissant pas de repos" (*muš-[tab-lu] da-a-an la ga-[li-lu]*) (2), la possession des magnifiques conifères, si appréciés en Babylonie, nous trouvons dans notre conte arabe de simples "bûcherons" (حطابون), gaguant modestement leur vie en coupant le bois dans la montagne et en le vendant ensuite dans leur ville. En regard de Gilgamish, proposant à Enkidou de prendre part à l'expédition, nous trouvons les bûcherons conseillant à la mère de Hassib d'envoyer son fils avec eux pour qu'il soit utile à sa famille. Le pathétique appel du roi d'Erekh à Enkidou de partir avec lui en expédition contre l'invincible Humbaba se trouve ainsi réduit à une prosaïque offre de prendre part à une modeste affaire.

Les dangers de l'expédition.—Enkidou connaît mieux que son nouvel ami ce qui les attendait, une fois qu'ils allaient pénétrer "dans le cœur" de la forêt (*a-na libbi ša ki-iš-ti*) et il en parle au roi dans les termes suivants :

i-di-mu ib-ri i-na šadi(i)
i-nu-ma at-ta-la-ku it-ti bu-lim

(1) Voir notre article dans le *Revue des Conférences Françaises en Orient*, juillet 1945 p. 403-406.

(2) Tabl. III, col. III, ll. 40-41.

Dans notre conte arabe il ne reste qu'une faible trace de l'abandon du héros par ses anciens amis, les bêtes sauvages. C'est la fuite de l'âne de Hassib, effrayé par l'orage dans la montagne. Le héros s'élance à sa poursuite, mais ne peut pas le rattraper.

Le caractère et la conduite du héros inchangés après l'union avec la fille.—Pareillement à tant d'hommes naturels, figurant dans nos histoires, Hassib reste après le mariage tel qu'il l'était avant et continue à mener une vie oisive et errante. Il se comporte tout comme Enkidou, après son commerce avec l'hiérodoule, comme Iliya, après sa "beuvérie" en compagnie des *kaliki* (vagabonds, hommes et femmes, demandant l'aumône en invoquant le nom de Dieu), comme Mikhaïlo Potik⁽¹⁾, après qu'il se maria avec la belle princesse du Pays Vert, comme Setné Khamouas⁽²⁾, après qu'il prit pour femme sa sœur Ahouré, etc.

Lutte pour la fille.—Dans l'épopée babylonienne, nous assistons à la lutte à mort entre l'homme sauvage de la montagne et le roi local, pour la possession de l'hiérodoule (?), en ce moment jouant, apparemment, le rôle de la déesse de la prospérité (*Is-ha-ra*). Le roi et elle (?) doivent s'unir rituellement, pour assurer le bien-être de la population. Mais ils n'avaient pas prévu l'opposition du nouveau-venu.

Nous retrouvons le thème de la lutte pour la possession de la fille, qui venait d'unir l'homme sauvage dans la capitale, dans plusieurs histoires qui se font l'écho de "Gilgamish". Par exemple, il est présenté d'une manière détaillée dans "Chimon" de l'occace, que nous avons déjà eu l'occasion de citer (lutte à mort contre Pasimonde, un noble de Rhodes (= Gilgamish) pour la possession d'Iphigène). Dans "Ripsima", le héros sauvage, condensant en sa personne Enkidou et l'hiérodoule, se présente sous les traits d'une nonne vivant dans un couvent

(1) Héros d'un chant héroïque russe.

(2) Héros d'un conte démotique.

"Gilgamesh s'adressa au chasseur et lui dit :

"—Va, oh chasseur, avec une fille de joie, une hiérodoule du temple.

"Quand il fera boire le troupeau au point d'eau,

"Qu'elle ôte son vêtement en dévoilant son charme.

"Il la verra, il s'approchera d'elle,

"Et son troupeau, élevé dans son désert, va le quitter."

La version arabe connaît ce motif, mais, comme bien d'autres choses, elle y supprime tout le côté romantique et le réduit à un prosaïque *mariage*. Il est fait, comme dans l'épopée, sur le conseil des "voisins", qu'on apprend plus tard être des "bûcherons". Ces derniers correspondent au roi d'Erekh et au chasseur, dont l'un envoie et l'autre amène l'hiérodoule auprès d'Enkidou.

En voici le texte :

فقال لها الناس زوجيه لعله يحمل هم زوجته ويتخذ له صنعة فقامت
وخطبت بنتا وزوجه .

"Les gens lui (i.e. à la mère) dirent: —'Marie-le et apprends-lui à fuir du commerce!' Alors elle trouva une fille et le maria avec elle."

Fuite des animaux.—Après qu'il fut séduit par l'hiérodoule et que ses forces latentes s'éveillèrent, Enkidou veut rejoindre son troupeau d'animaux sauvages, mais ceux-là s'enfuient et le laissent tout seul. Dans "Iliya-Mourometz", il arrive à peu près la même chose, après la visite des *kaliki*, avec cette seule différence, qu'à la place d'animaux nous y trouvons des paysans. Ces derniers sont saisis d'épouvante, quand ils voient le ci-devant invalide, qui ne quittait pas sa couche depuis trente-trois ans, déraciner toute une forêt. Le motif des animaux qui fuient fait également partie de "Vollga Vseslaviévitch". Nous y voyons les animaux, quadrupèdes, oiseaux et poissons, s'éloigner du héros qui, à l'âge de cinq ans, fait soudainement montre de ses forces titaniques.

“ [Il a comblé mes fos]sés, que j'avais creusées, [moi ?]
 “ [Il a arraché mes pièges], que j'avais ten[dus],
 “ [Il a fait échapper de mes mains] le troupeau des
 animaux de la plaine,
 “ Il m'[empêche de chasser] dans la plaine.

Ce motif manque dans “Hassib I” mais il se retrouve, presque avec autant de traits pittoresques, dans “Tchourila Plenkovitch” (1). Ici, ce sont également les chasseurs qui vont se plaindre au prince de Kiev que l'homme sauvage les avait empêchés de mettre la main sur le gibier, dont il voulait jouir seul avec ses gens, et qui, par-dessus le marché, les avait terriblement battus (2).

Le motif de l'impossibilité de chasser le gibier, se trouvant sous le contrôle du héros, fait partie d'un autre chant héroïque russe, celui de “Vollga Vseslaviévitch”.

Le mariage.—Le prince local, qui en a assez des agissements du héros de la montagne et des plaines sauvages, décide de mettre la main sur lui en lui envoyant une fille, s'y connaissant dans l'art de la séduction. Dans “Gilgamish”, nous lisons ce qui suit :

1^{re} *Gilgamish a-na ša-š^u-ma i-zak-ka-ra [a-na] ga-a-a-di
 a-lik ga-a-a-di it-ti-ka ša-rim-tu šam-pat u-ru-ma
 e-nu-ma bu-lam i-sa-ke[u-u] a-na maš-ki-i
 šⁱ-i liš-šu-ut lu-bu-šⁱ-š[a-ma lip]-ta-a ku-zu-ub-ša
 im-mar-šⁱ-mu i-ši-i[h]-pa-a a-na ša-a-šⁱ
 i-nak-kir-šⁱ bu-ul-šu ša ir-lu-u eli šⁱri-šⁱ (3)*

(1) Poème héroïque russe.

(2) Le chant héroïque russe ne se fait l'écho que de quelques épisodes initiaux de “Gilgamish” (vie sauvage et séduction). Cela n'empêche point que la présentation en soit complète. Pour ne citer qu'un exemple, nous y trouvons le motif des astres, témoignant des hautes destinées du héros. Nous ne manquerons pas de le reconnaître malgré le fait que le soleil, la lune et les étoiles ne sont ici qu'un simple ornement du plafond. Le texte lui-même nous le suggère en mettant ce dernier en rapport avec le ciel.

(3) Tabl. I, col. III, ll. 40-45.

Bousalévitch le fait à son tour, mais lui en profite. Il apprend à lire et à écrire et, encore mieux que cela, il excède dans le chant saint à émerveiller tout le monde (cela rappelle bien à notre mémoire Osiris, captivant les peuplades non civilisées par son chant et sa musique, son sosie Dionysos, etc.). Encore plus loin va le héros de la légende évangélique, qui étonne les savants docteurs de Jérusalem par ses sages reparties.

Nos derniers exemples nous ont emmenés bien loin du prototype babylonien, mais un lien entre eux et lui n'est pas tout de même difficile à détecter. Bien que menant au début une vie sauvage, Enkidou commence à s'instruire "~~en~~ ouvrant l'oreille" ⁽¹⁾ à ce que lui dit la fille sacrée. Il en est de même avec Chimon, fuyant la ville et les gens cultivés au début et puis se mettant à apprendre pour plaire à Iphigène (jouant auprès de lui le rôle de l'héroïde babylonienne).

La réaction de l'entourage.—Il est dit d'Enkidou :

la i-di nišé² u ma-tam-ma ⁽²⁾

"Il ne fait (aucun cas) ni des gens ni du pays.

Comme nous venons de le voir, cette définition se rapporte aussi bien à tous les héros farouches de nos histoires apparentées. Bien qu'ils s'éloignent autant que possible des gens, ils ne peuvent prévenir des rencontres fortuites.

Le chasseur, qui est le premier à découvrir Enkidou dans son ermitage boisé, en fait part à son père :

[um-tal-li bu]-u-ri ša u-ḫar-ru-~~u~~ [a-na-ku ?]

[ut-ta-as-si-iḫ] nu-bal-li-ia ša uš-[p]a-[r]-[ri-ru]

[uš-te-li ina ḫatī³-ia] bu-lam nam-maš-ša-a ša ḫē[ri]

[ul i-nam-din-a]n-ni a-na e-piš šē[ri] ⁽³⁾

(1) Pour les Assyro-Babyloniens, l'intelligence siègeait non pas dans le cerveau, mais dans l'oreille (H. und H. A. FRANKFORT and OTHERS, *The intellectual adventure of ancient man*, p. 125).

(2) Tabl. I, col. II, l. 38.

(3) Tabl. I, col. III, ll. 9-13.

Dans "Gilgamish", c'est la lutte à mort d'Enkidou contre le roi d'Erehk, lors de son arrivée dans la capitale. Dans le conte arabe, elle est retardée et se produit pendant l'épisode de la montagne : les bûcherons abandonnent Hassib à son sort au fond de la grotte menant vers la région souterraine.

Plusieurs œuvres se font l'écho de la lutte épique et elles lui donnent une apparence aussi dynamique que dans l'original babylonien. Citons comme exemples le corps-à-corps d'Ostape avec son père, le brave colonel des Cosaques (équivalent du roi Gilgamish), dans "Tamss Boulba" de Gogol, et la lutte dont il est question dans le poème héroïque russe de "Vassiliy Bouslaï-évitch". Nous voyons dans ce dernier le héros, réfractaire à la vie civilisée, se plaisant à la compagnie de trente énerghumènes (équivalent des animaux sauvages ou des gens non civilisés, dans les autres versions). Il lutte et réduit à sa merci Norgorod-le-Grand, qui remplace dans la version russe Gilgamish et sa capitale, Erehk (1).

Caractère irréductible du héros.—Le garçon ne montre aucun signe précurseur de sa future sagesse. Pareillement à ses émules, babylonien, égyptien et autres, il fait preuve d'un caractère ne se pliant pas à la routine. Il aime la vie sauvage et passe la majeure partie de son temps à battre les monts et les forêts—à en juger d'après les versions parallèles—en compagnie de fainéants comme lui, terreur des gens rangés. Il est bien à l'image d'un Enkidou ou d'un Chimion de Boccace (*Jour V, I*), avant qu'ils ne fussent initiés à la civilisation par une femme. Toutefois, Hassib nous est présenté sous des traits déjà quelque peu adoucis. Il va à l'école, il est vni, sans profit. Vassiliy

(1) Cette lutte se confond, en même temps, avec la lutte d'Enkidou contre le géant de la montagne, Humbaba, se présentant ici sous les traits de l'ermite Ondronistobé, couvert de la tête aux pieds d'une cloche d'airain, vague souvenir de la Montagne des Dieux, supposée être un volcan. Nous en avons parlé dans une de nos conférences, en suggérant en même temps que cela avait également affaire au mythe osirien (voir *La Revue des Conférences Françaises*, avril 1945, p. 217).

Uruk^{ki} ma-a-lum iz-a-a- eli-[šu]

..... [ru]-i u-na-ša-ku šepé^{pi}-šu (1)

“Gilgamish dans Erekh t'a vu dans des songes.

“Et alors que Gilgamish se leva, il raconta ses songes
et dit à sa mère :

“ — ‘Ma mère ! J'ai vu un songe cette nuit !

“Les étoiles brillaient dans les cieux.

“(Quelqu'un) pareil au bataillon d'Anou tomba sur moi.

.....
“Les gens d'Erekh se pressèrent autour de [lui].

.....
“...Ils l'admirèrent (?) et baisèrent ses pieds.’

On ne manquera pas de se souvenir des manifestations célestes, annonçant la naissance du héros ou bien ses hautes destinées, dans maintes histoires du même genre. Citons, comme exemples, la légende patriarcale de Joseph où les signes prophétiques apparaissent au héros lui-même et sont ensuite racontés par lui ; le quatrième conte du *Papyrus Westcar*, où immédiatement après la venue au monde du héros-libérateur, nous entendons parler d'un “orage”, provoqué par les dieux, et de la “couronne” (l'un et l'autre équivalent de la pluie des étoiles filantes et des bolides), créée par ces derniers. Enfin, dans la légende évangélique, l'orage et la pluie d'étoiles filantes se présente sous la forme d'un seul astre lumineux se déplaçant lentement dans l'espace pour indiquer l'endroit où se trouve l'enfant nouveau-né.

Danger de mort dans la jeunesse.—Il est annoncé par les astrologues à la mère de Hassib, que son fils serait menacé dans sa jeunesse d'un danger de mort. On apprend par la suite que la menace venait de la part des “bûcherons”, qui ne voulaient pas être privés de leur immense fortune et de la position privilégiée dans leur ville.

(1) Tabl. I, col. V, ll. 34-39, 31, 35.

héros, âgés et stériles, de procréer un fils et par la fervente prière du mari à son dieu de lui donner un héritier. Son vœu est exaucé. Sa femme devient enceinte et met au monde un beau garçon. Cela est conforme au début de maintes histoires du même genre. Dans la légende babylonienne, la création du héros vient à la suite de la plainte des habitants opprimés par le roi local. Elle est faite aux dieux et ceux-là la transmettent au seigneur suprême, Anou :

*ta-si-im-ta-ši-na [iš-te-nim-mu-u ilāni^{pl}]
ilāni^{pl} ša-ma-mi lâl Uruk^[M].....(1)*

“ Leur plainte, [les dieux l’entendirent].

“ Les dieux se plainquirent (à leur tour) au seigneur d’Erehk.

Prediction des astrologues.—La venue au monde du héros est accompagnée de phénomènes astraux et célestes. Cela non plus ne manque dans notre conte. Il nous est dit qu’une fois délivrée de l’enfant, la mère consulte les astrologues et ceux-là lui prédisent pour son fils un glorieux avenir. Sous telle ou telle forme, nous retrouvons le même thème dans d’autres histoires apparentées. Dans “Gilgamesh”, la manifestation des astres a lieu dans des rêves, qu’à son adversaire et futur ami, et c’est la courtisane, jouant auprès du héros le rôle de mère, qui lui en parle :

*il^u Gilgamesh ina lib Uruk^{ki} i-na-aš-ša-la šu-na-te-ka
it-bi-ma il^u Gilgamesh šu-na-ta ipaššar(ar) izakkara(ra)
a-na ummi-šu
um-mi šultu aš-tu-la mu-ši-ti-ia
ib-šu-nim-ma kakkabāni^{pl} šamē(e)
kima ki-iš-ru ša il^u A-nim im-ta-naḫ-ḫu-ut e-li šēri-ia*

.....

(1) Tabl. I, col. II, ll. 18-19. La transcription des textes, assyriens et hittites, ici et ailleurs, est citée d’après Sir R. CAMPBELL-THOMPSON, *The Epic of Gilgamesh*, London, 1930.

quinzaine d'années, le regretté SIR R. CAMPBELL THOMPSON, le dernier éditeur du texte cunéiforme de la grande épopée babylonienne, se demandait s'il en existait une version plus récente que celle qui a été retrouvée parmi les archives hittites à Haghaz-keui⁽¹⁾. Il n'avait qu'à feuilleter, soit les "Nuits", soit "La vie des Prophètes" d'ETH. TEALAM, pour y trouver l'histoire de Bouloukiya⁽²⁾, qui prolonge la tradition babylonienne, au moins, jusqu'au dixième siècle de notre ère.

Ce sont bien là les conséquences d'une spécialisation à outrance.

Nous tâcherons de parer à cette insuffisance, dans la mesure de nos connaissances, en faisant appel aux histoires apparentées, sans discrimination, qu'elles soient anciennes ou modernes, populaires ou littéraires. Car il arrive souvent que nos grands thèmes de l'antiquité suméro-akkadienne et égyptienne, après avoir erré des milliers d'années avec les guerriers, les marchands et les vagabonds de toute sorte, finissent par arriver jusqu'à un écrivain, disons, jusqu'à un Virgile, un Ovide, un Boccace, un Gogol ou un Alexis Tolstoy. Celui-ci les accueille, sans avoir la moindre idée d'où lui parviennent-elles, et, par la suite, il passe pour leur père.

Notre analyse comparée nous démontre, sans erreur possible, que ce n'est, tout au plus, qu'un père adoptif.

A.—LE CONTE DE HASSIB I

I.—PARALLÈLES BABYLONIENS (L'ÉPOPÉE DE GILGAMISH)

Stérilité et intervention des dieux.—Le premier conte de "Hassib Kerim Eddine" (par abréviation : "Hassib I") débute par l'impossibilité où se trouvent les futurs parents du

(1) *The Epic of Gilgamesh*, 1928 (Traduction), p. 8.

(2) جلي في قصة بلوكيا

que le vêtement, sans parler du corps même, que ce dernier dérobe à notre vue.

Le inépris—c'est bien le mot—avec lequel les arabisants traitent notre conte arabo-persan, malgré qu'il soit si important du point de vue de folklore comparé, est vraiment ahurissant. LANE n'est-il pas allé jusqu'à l'éliminer complètement de son édition ⁽¹⁾, et était-il seul à le faire ? Voici l'avis du connoisseur de la littérature et de la vie arabe. Notre conte ne l'intéresse aucunement, parce que pour lui "it is a compound of the most extravagant absurdities". Ni plus ni moins ! BURTON, bien que s'intéressant, comme nous l'avons dit, à l'élément indo-persan, ne manque point de remarques dans le genre de "the episods then fall in the banalities of Oriental folk-lore" et "the rest of the tale calls for no comment" ⁽²⁾. Donc, aussi pour lui, il n'y a pas mal d' "absurdités".

Et cependant, ce qu'il ne juge pas digne d'attention, contient l'histoire de l'expédition de Hassib vers la montagne de la Reine des Serpents et l'initiation de Hassib à la sagesse divine, une histoire hautement intéressante, ne fut-ce que pour cette raison qu'elle donne une version complète et, en partie, plus intelligible, que le conte démotique de "Setné Khamouas" ⁽³⁾.

Pour en finir avec ces étonnantes erreurs de jugement des savants notoires à propos de notre conte, disons que ni les arabisants, ni les assyriologues, qui auraient dû, tout de même, connaître, réciproquement, "Gilgamesh" et "Alf Leila we Leila", n'ont pas pensé qu'ils devaient se donner mutuellement la main pour la plus grande utilité de leurs recherches. Il y a une

⁽¹⁾ E. W. LANE, *The Arabian Nights' Entertainments*, p. XVII.

⁽²⁾ *Op. cit.*, p. 120.

⁽³⁾ Voir notre article "Les survivances antiques dans les contes des Mille et une Nuits", dans la *Revue des Conférences Françaises en Orient*, octobre 1945, et le texte de notre communication sur "Le premier conte de Setné Khamouas, etc.", faite à l'Institut d'Égypte, le 2 décembre 1946, dans le *Bulletin de l'Institut d'Égypte*, t. 29, 1948.

BOULOUKIYA - GILGAMISH - NAUFRAGÉ

Rapports folkloriques arabes, babyloniens et égyptiens

PAR

VLADIMIR VIKENTIEV

Avant-Propos

Jusqu'à présent, les commentateurs de la longue histoire de "Hassib-Bouloukiya" (*Nuits* 482-536) ont relevé de préférence l'élément *indo-persan* et se sont intéressés surtout à ses aspects, *cosmologique* et *eschatologique*, à l'initiation aux mystères du monde visible et invisible. BURTON nous dit explicitement: "I will take from the *Nights* a specimen of the true Persian romance, 'The Queen of the Serpents'" (faisant partie de "Hassib-Bouloukiya"), et il en parle sur trois pages⁽¹⁾. ENNO LITTMANN le fait à son tour, en se référant au conte de "Janshah". Il relève l'"origine judaïque" de Bouloukiya, la présence de "reflets de l'épopée babylonienne de Gilgamesh" (*Reflexe des babylonischen Gilgamesch-Epos*), aussi bien que la nature égyptienne du conte de la Reine des Serpents⁽²⁾, sans préciser davantage.

Personne n'est allé plus loin que cela et n'a pensé que les éléments, indo-persan, judaïque et autres, ne sont que des pardessus et qu'il faille aller bien loin pour retrouver, ne fut-ce

(¹) Vol. VIII, p. 117-120.

(²) E. LITTMANN, *Tausendundeine Nacht*, vol. VI, p. 721. Nous avons pris connaissance de ses rapprochements, babyloniens et égyptiens, longtemps après que nous-même les ayons établis d'une manière démaillée.

CONTENTS

European Section:

	PAGE
VLADIMIR VIRENTIEV	
Bouloukiya-Gilgamish-Naufragé	1
D. L. DREW and D. S. CRAWFORD	
Greek Comedy's Ancestry.	55
WAHREB KAMEL	
The Number of Actors in the Menandrian Comedies	75
VLADIMIR VIRENTIEV	
Les Titres d'Emheb... ..	81

Arabic Section:

PROF. DR. E. LITTMANN	
Survivals of the Arabic dialects in the Arabic Literature	1
DR. FOUÂD HARAKIN 'ALÎ	
Lâmîyat al-'Arab	10
DR. HALÎL YAGYÂ NÂMÎ	
Vocabularies from Te'iz etc.	17
DR. MOURÂD KÂMÎL	
The Qene "A genre of Ethiopic Poetry"	17
DR. 'ABD EL-HALÎM EL-NAGGÂR	
El-Qirâ'ât	100
DR. AĤMAD BADAWÎ	
Hormheb	120
DR. ĤUSKIN MU'NIS	
The Berber Revolutions in North Africa etc.	117

BULLETIN
OF
THE FACULTY OF ARTS



VOL. X—PART I

MAY 1948

FOUAD I UNIV. PRESS, CAIRO
1948

مجلة كلية الآداب



المجلد العاشر - الجزء الثاني

ديسمبر ١٩٤٨

تصدر هذه المجلة مرتين في السنة . في مايو وديسمبر . وتطلب من مكتبة
جامعة فؤاد الأول بالجزيرة . وتوجه المكاتبات الخاصة بالناحية العلمية
إلى المشرف على تحريرها الدكتور فؤاد حسين على بكلية الآداب بالجزيرة

مطبعة جامعة فؤاد الأول

١٩٤٨

تهنى هيئة التحرير
حضرة صاحب العزة مصطفى عامر بك
بتعيينه وكيلًا للجامعة
والدكتور زكى محمد حسن بك
بانتخابه عميدًا للكلية

فهرس

القسم العربى :

صفحة

- الأستاذ الدكتور أنوليجان ... بقايا اللمجات العربية فى الأدب العربى ... ١
- الدكتور محمد عبد المنعم الشرقاوى خريطة العالم السياسية ٥٧
- الأستاذ إبراهيم مصطفى ... أول من وضع النحر ٦٩
- الدكتور فؤاد حسين على ... النيل فى اللغة العربية ٧٥
- الدكتور مراد كامل ... وثيقة آرامية على الجلد من القرن الخامس قبل الميلاد ١١٣
- الدكتور فؤاد حسين على حديث الكتب ١٢٩

القسم الأوروبى :

- جان جرنير أنركستوس أمبريكوس فى التفكير الحديث 1
- برنارد جيون مدخل الى مطالعات ديمجوى 17
- ب . هـ . فوب التصوير المائى على الملاط فى القرن الخامس عشر الميلادى ... 29
- دكتور حسن إبراهيم حسن العلاقات بين الناطقين فى شمال إفريقيا ومصر 39
- دل . ديو ، ود . س . كروفورد اسلاف الكوميديا اليونانية ... 58
- م . ب . ديفيز اتجاهات فى كتابة التراجم فى العصر الحديث 109

محاضرات في اللغات السامية أسماء الأعلام

لعمادتنا الدكتور أنور أنور

سبق لي أن حضرت في الجامعة المصرية القديمة في « تاريخ اللغات السامية وآدابها » واليوم أحاضر في « أسماء الأعلام عند بني سام » . فها هي هذه الشعوب وما لغاتها ؟ . إن أقدم الساميين الذين نعرف تاريخهم هم البابليون والآشوريون ، كان خطهم الخط الآشوري وقد أخذوه عن أمة اسمها (Sumer) . هؤلاء الساميون كانوا يكتبون بالصور مثل المصريين القدماء ، أما أهل بابل وآشور اللذان نسميهما الآن باسم واحد (الأكديين) فقد غيروا صور الخط الساميري فجعلوه على شكل أسفين . والخط الآشوري صعب فهمه متعب تذكره .

إننا نقسم اللغات السامية إلى قسمين : الشمالي ، والجنوبي ، والشمالي إلى شرقي وغربي . وفي القسم الجنوبي يوجد أيضاً قسمان : الشمالي ، والجنوبي . فإذا الأكدي هو القسم الشمالي الشرقي . أما القسم الشمالي الغربي فهو كما يأتي : الآشوري ، والفينيقي ، والعبري ، والآرامي . وما هو الآشوري ؟ لما كنت أحاضر هنا قبل أربعين سنة ، وحتى قبل عشرين سنة لم يكن الآشوري معروفاً . ولكن في سنة ألف وتسعمائة وتسع وعشرين كشف العلماء الفرنسيون عن نقوش عديدة وهم يحفرون في بلاد سوريا في مكان اسمه (راس شمراء) ، وهو قريب من (مينة البيضاء) بين بيروت واسكندرونه . والخط الذي نقش النقوش به هو خط إسفيني ، ولكن عرف سرياً أن هذا

تُخَفَّظ فيه ثمانية ثونسة وعشرون شكلاً فقط ، ولذلك هو في الواقع يشتمل على حروف هجائية . وقد اجتهد العلماء خاصة الألمان . والفرنسيون وفكوا قراءة ذلك الهجاء فوجدوا أن اللغة التي كتبت بتلك الحروف هي لغة قريبة من الفينيقية والعبرية وأيضاً من العربية القديمة . وهذا السبب كانت الأكرتية مهمة جداً في عم لغات السامية ، ولأن بعض معانيها مازال غامضاً . أما المكان الذي كُشف فيه عن تلك النقوش فقد عُرِف في الزمان القديم باسم (Ugarit) ولذلك سميت اللغة الأكرتية . والعصر الذي كتبت فيه هو حوالي القرن الخامس عشر قبل الميلاد .

أما الفينيقية فهي لغة معروفة عند علماء أوروبا منذ مائتي سنة من النقوش الكثيرة التي وجدت على ساحل سوريا الشامية ، وفي جزائر البحر الأبيض المتوسط . وكتبت في إفريقية ، وفي مرسيليا في بلاد فرنسا ، وهي مكتوبة بحروف الهجاء الفينيقية ، وهو أقدم خط سامي اشتقت منه سائر الخطوط السامية والهندية الأوروبية . ولأشئت أنه توجد قرابة بين الأبجدية الفينيقية والأبجدية المصرية القديمة ، وأن السبائية القديمة على الأرجح وسيطة بين المصري والفينيق . كما أن النقوش الفينيقية ترجع إلى ما بين القرن العاشر قبل الميلاد والقرن الثاني بعد الميلاد تقريباً . أما نطق اللغتين الأكرتية والفينيقية فليس معروف لأنهما كتبتا بحروف صامتة بدون حركات . كتب كاتب روماني قديم رواية باللاتينية سماها (Poenulus) يعني (الفينيقي) ، وسخر فيها من أهل قرطاجنة ، وذكر فيها كلمات وجمل من لغتهم ، وعنها تبين النطق البوني أي الفينيقي الحديث إلى حد ما . أما اللغة العربية فهي معروفة لديكم ولا أحتاج أن أتكلم عنها بالتفصيل ، ولكن ستدرس أسماء العبريين بالدقة إن شاء الله .

اللغة الآرامية لها لهجات ، وهي الآرامية القديمة ، والآرامية التي استعملها الفرس في دواوينهم ، وسميت عند العلماء العصريين بالآرامية الدولية وقد انتشرت الآرامية في بلدان الشرق عند العبريين والتدمريين والنبط ، فصارت اللهجة الآرامية لمدينة أرفا لغة المسيحيين ثم سميت بالسريانية على الإطلاق .

حرقه وصلنا فيها مخطوطات سريانية كثيرة . أما الآرامية التي كان يتكلمها اليهود
فاننا نجد لها في بعض أسفار العهد القديم ، وفي نصوص وجدت في مصر
وفي كتابهم المشهورين أي تلمود وترجوم . أما اللغتان التدمرية والنبطية
فقد بقيتا في النقوش فقط . وكان الزندقة الذين يسمون أيضاً بالصابئة
وحشيين يكتبون كتبهم الدينية بلهجة آرامية . والآن سنعيد وفي الاعادة نقادة
ونقرر ان القسم الشمالي من اللغات السامية يشتمل على قسمين : القسم الشرقي والقسم
الغربي والاول الأكدية والثاني الاسكزية والسينية والعبرية والآرامية بلهجاتها .

ننتقل الآن إلى القسم الجنوبي ، وهو يشتمل على العربية ، ولغات نقوش
بلاد العرب الجنوبية ، وكذلك لغات الحبشة . أما العربية فهي تكون هنا القسم
الشمالي ، بين اللغات الأخرى تكون القسم الجنوبي لان قرابة هذه اللغات أشد
من قرابتها للعربية ، وقد انتصرت العربية على كل اللغات السامية تقريباً ،
وحضرت لغة المسلمين والمسيحيين واليهود في بلدان كثيرة . واللغة النصحى
هي لغة المصحف الشريف ، ويحرص مجمع فؤاد الاول على المحافظة على صحتها .
ولكن توجد لهجات عربية وجديدة كما تعلمون ، وقد أدرك علماء العرب
في الزمن القديم أن معرفة اللهجات تساعد في بحوثهم ، ولذلك جمعوا آثار
اللهجات العربية ، وان كانوا لم يعرفوا شيئاً عن اللهجات أو عن النقوش
أو عن خروجات النقوش قبل الاسلام أعني اللهجات القرية من اللغة النصحى .
ونعرف منها الآن اللهجة اللحيانية والثمودية والصنوية والمجانيية نسبة
إلى بني لحيان . وقد كانت لهم مملكة في مدينة الحجر التي تسمى الآن بمدائن
صالح . واسم بني ثمود معروف لديكم لأنه مذكور في القرآن الشريف ، وكانوا
يسكنون في الجانب الشرقي من مدائن صالح ، ونقوشهم قصيرة وتوجد فيها
أسماء الاعلام وأدعية تفتت أو خربت في القرون الأخيرة قبل الميلاد
والقرون الأولى بعده . والنقوش الصنوية موجودة في بادية الشام في الحرة
التي تمتد من جبل حوران إلى الشرق أي إلى جبل الصفا وتمتد أيضاً إلى شرقه
وإلى جنوبه . ولهذا السبب سماها العلماء بالصنوية وقد خربت برح أو سكن
أو بحجر مرأس في أحجار بركانية وهي واضحة إلى الآن ، أنها العرب

في منازلهم بعد أن نصبوا النخيم ، وأخبروا بأسمائهم وبما فعلوا وبما حدث لهم ودعوا فيها أحياءاً لأصنافهم وعلى أعدائهم ، وأحياناً أثبتوا فيها حقوق ملكياتهم . مثلاً حدث أن اجتمعوا وكان مع رجال الخي كاتب شيخ العشرة قال بعض الرجال للكاتب اكتب (لقلان بن فلان بن فلان) أو (لقلان ابن فلان بن فلان هذه الدار) والدار في لغتهم مكان السكنى : أو (لقلان ابن فلان بن فلان وتقر هنا معنى هرب والروم الرومانيون الذين كانوا يحكمون بلاد سوريا . ومرتين وجدت النص التالي (لقلان ابن فلان بن فلان وضبط) . الكلمة الأخيرة كتبها الكاتب هزلاً والمسكين الذي أملاه ما كان يعلم أن الكاتب يستهزئ به . وقد نسختُ ونشرتُ حوالى ألف وعشرين من تلك النقوش بعد ما فككت معاني كل الحروف وإن شاء الله سأطلعكم على بعضها في دروسى المقبلة .



وحدث اننى لما كنت في بادية الشام سألنى أحد البدو عن معنى ما أكتب قلت (أسماء أجدادكم) فقال لى هو (ما يصير العرب ما يكتبوا وما يقرأوا ، أجدادنا أحسن منا ؟) .

والزمن الذى نقش فيه النقوش الصفوية نتيجه من بعضها . فقد ذكر فيها تاريخ مثل (سنت حرب نبط) وهي سنة ست ومائة بعد الميلاد التى فيها تحارب الرومانيون والنبط وخرت فيها ملكة النبط . ومثل ثان (سنت أربع وأربعين) وهي سنة مائة وخمسين بعد الميلاد لأن السنين كانت تحسب عندهم منذ حرب النبط . وفي نقوش عديدة ذكر اسم (أذينة) وكان أذينة ملك تدمر المشهور زوج زينب الملكة العظيمة وهي معروفة عند العرب بالزباء . والنتيجة أن العرب سموأ أولادهم باسم الملك أذينة . ولذلك فإن النقوش التى ورد فيها هذا الاسم نقشت في النصف الثاني من القرن الثالث بعد الميلاد . وينبغي أن نذكر النقوش الصفوية التى وجدت في أماكن بعيدة عن الحرة . منها ما نقش على حجارة بعيدة عن الحرة قطعت خصيصاً لذلك .

ثم لغة نقوش بلاد العرب الجنوبية تشتمل على خمس لهجات أهمها
النصنية والسبئية . وهذه اثنتان منقوشة على الحجارة أو على أشياء نذرت للالهة .
وزمنها من القرن العاشر قبل الميلاد الى ظهور الاسلام ، والمفهوم أن أكثر
تلك النقوش وجد في بلاد العرب الجنوبية ، ولكن قليلا منها وجد في شمال
بلاد الحبشة ، وكذلك في سوريا ، وفي مصر ، وفي إيطاليا .

أما بلاد الحبشة فأهلها ساميون وكوشيون وإفريقيون أصليون ، ويبلغ
عدد لغات سكانها أربعين تقريباً أصلها سامي أو كوشي أو إفريقي ، وقد حدث
أن ارتحلت عشائر عربية من جنوب بلاد العرب فقطعوا البحر الأحمر وسكنوا
في البلاد التي نسميها بلاد الحبشة ، وقد اشتق هذا الاسم من اسم عشيرة
(حبشت) التي كانت من المهاجرين . ومن يخلصنا هناك الساميون ولكن
سنرى في الدروس المقبلة عند كلامنا عن أسماء الأعلام الحبشية أنهم أخذوا
ألفاظاً وأسماء أعلام من الكوشين جيرانهم . إن الساميين عند الأجاش
كتبوا نقوشهم بالخط السبئي وباللغة السبئية أولاً ، ثم لغتهم الحبشية بحروف
سبئية ؛ ثم اخترعوا خطاً خاصاً بهم مشتقاً من السبئي بدون حركات لكن
كتبوا به من الشمال الى اليمين . وفي عصور متأخرة أضافوا إشارات صغيرة
الى الحروف الصامتة لاثبات الحركات . وزجج أن المبشرين المسيحيين
اخترعوا هذه الاشارات واليهم يرجع الفضل في سهولة قراءة الخط الحبشي .
وحدث هذا الاختراع في زمن ملك عظيم اسمه عيزانا (Ezānā) وهو الذي
تنصر في القرن الرابع بعد الميلاد . وقد نشرت نقشين له نقشاً وثنياً ونقشاً
مسيحياً ، وفي الأول قال الملك إنه ابن إله الحرب ، وإنه ذبح رجالاً وبقراً
لآله . وفي الثاني قال إن الاله قادر على كل شيء ثم ذكر اسم أبيه الصحيح .
ووجدت قطعتين من عملة للملك عيزانا في الأولى صورته وصورة الشمس
والقمر وهما رمز الوثنية . وفي الثانية صورة الصليب وهو رمز المسيحية .
واللغات الحبشية السامية تنقسم قسمين قسماً شمالياً وقسماً جنوبياً .

والقسم الشمالي هو لغة (Tigrē) ولغة (Tigrīna) والأولى اقرب
من الثانية للغة الحبشية القديمة التي هي لغة النقوش القديمة وهي اللغة الدينية

ولغة الكتب إلا أنه في تحرون الأخيرة صار الأحاش يستعملون لغة
الأمهارة في كتب دينية ودينية لأن اللغة القديمة ، التي عدهم اسمها لان
كعز (Gēz) ، ماتت كلفة لكلاء قبل ألف سنة تقريباً .

والقسم الجنوبي هو اللغة الأمهارة واللغة الهربية ولغة (vṛṭṭāgē) . لكن
الأمهارة هي الآن أهم لغات الحبشة فهي لغة الحكومة والتجارة ، وهي
مفهومة في كل البلاد ونضيف هنا اللهجات الجديدة التي اشتقت من لغة نقوش
بلاد العرب الجنوبية : وهي المهرى والشحورى والسقطرى ومع وجود
القراءة بين العربية الجنوبية والحبشية بصت تلك اللهجات عن اللغات الحبشية
الجديدة .

أما عوائد التسمية بالأعلام فسالني عنها اليوم بعض ملاحظات عامة . إن أسماء
الأعلام تعلمنا تاريخ اللغات ، وصيغها ، وتفكير الأمم ، وأديانها ، وعوائدها ،
وتنقسم أسماء الأعلام أقساماً كثيرة . وهي أسماء مركبة ، وأسماء مفردة ، وأسماء
اسمية ، وأسماء فعلية ، وأسماء جمالية : وأسماء دينية ، وأسماء دينوية ، وأسماء
مكانية ، وأسماء زمنية ، وأسماء تخص أمة أو فرحاً أو صفة أو دعاء ، وأسماء
معناها معروف للوالدين ، وأسماء معناها غيد معروف لها سميت بأسماء رجال
مشهورين أو نساء مشهورات أو بأسماء أقرباء . وينبغي أن نضيف أسماء وطنية
وأسماء أجنبية .

١ — مثال ذلك : أسماء تخص تاريخ اللغة هي (وهب الله) و (عطية الله) .
كان الأكديون يستعملون فعل (nadānu) ، والعبريون يستعملون فعل (nāṭan)
والعرب والخش يستعملون فعل (وهب) وهو بالآرامية (rehab) أو مختصراً
يب (yah) . وعند أم كثيرة يقال إن الولد هبة الله . ونجد عند البابليين اسم
(Ašur-idin) يعني وهب الإله الذي اسمه أشر . وعند العبريين نجد
اسم (Nathaniel) وعند الآراميين نجد اسم (Yahallābā) ولكن عند
الصفويين يرب ايل (Wahab-ēl) يعني وهب الإله . واسم (وهب الله) معروف

ولكن العرب كانوا يستعملون فعل (وهب) على الأغلب ، وذلك الى جانب فعل (أعطى) ، ثم نرى فعل وهب في لغة العامة قليل عطا الله وعطية الله . وأما تفكير الأئم وأدينتها فسنجد أمثالا عديدة لها عند الكلام عنها .

٢ — والأسماء المركبة ركبت من اسمين أو من اسم وفعل . مثلاً (عبد الله) اسمان و (تأبط شرا) فعل واسم . وكذلك (جاع قلبه) وهو لقب . وأمثال الأسماء المفردة (حسن) و (مجد) و (عمر) وهلم جرا . ولكن (عين) مختصر من (عين الله) لأنه إذا اختصر اسم ديني حذف اسم الآله وبقيت للكلمة الثانية . وإذا كان الاسم الفع م مركباً من فعل واسم إليه واختصر صار لفعل اسماً مثلاً (Malak-el) عند الصوفيون يعنى ملك الآله إذا اختصر صار (مالك) أى إن فعل تصير فاعل — والأسماء الاسمية معروفة قد ذكرنا منها حسناً ومحدداً — والأسماء الفعلية والجلية كتأبط شرا غريبة عند العرب غير أنها توجد في الأسماء المركبة وهى كثيرة عند الأكديين . أنى قد سمعت اسماً (تمنوها) (Temanuoha) أى تمنوها لصبية وأيضاً (استكنينا) لصبية أخرى ولدت في بلاد السودان ، وهى لرجل أنجب سبع بنات فلما ولدت له الثامنة سماها (استكنينا) . وهذا الحديث بعينه سمعته في بلاد الحبشة . إذ رأيت صبية اسماً (أكل) (Akkel) ومعنى (Akkel) في لغتهم يكنى .

٣ — والأسماء الدينية هى التى ذكر فيها اسم إله أو التى اختصر من تلك الأسماء أو التى تخص صفات التقوى — والأسماء الدنيوية أنواع مختلفة مشتقة من النبات والحيوان وغيرها .

٤ — والأسماء المكانية تدلنا على الأماكن التى ولد الطفل فيها أو تنبئ المولود بمكان مشهور مثلاً رأيت بدوياً في بادية الشام اسمه (غمر) لآمر لأنه ولد عند (غمر) وهو الغدير . وفي بلاد الحبشة الشمالية سمعت اسماً (gaudär) وهو اسم مدينة معروفة اسماً (Gondar) وسمى الوالد ابنه هكذا لى يصير مشهوراً . والأسماء الزمنية تشير إلى أن الولد ولد في وقت كذا وكذا . مثلاً جمعة ورمضان .

٥ — والأسماء التي تختص أمنية أو فرحاً أو صفة أو دماء كما يأتي :

الأمنية: هي عادة أن يمتنى الوالدان أن يعيش الولد زمناً طويلاً. مثال ذلك عتشة وعمر وعمر وعامر وعمر وعوير وعمر وعمر وعمر. إنني رأيت بدوياً في جهة جبل حوران اسمه سكران ، قلت له اسمك سكران ، لكن انت عسى سكران . فقال معاذ الله . أبوي سنانى هيك من شان أكون سكران من دم الأعداء : وفي تلك الجهة رأيت أيضاً بدوياً اسمه (جلب الله) أى كلب الله فصجبت فصار الناس يضعكون عليه . ولكن قال أحد الرجال لا تضعكوا سماه أبوه هيك من شان يكون أمين لله مثل الكلب لصاحبه . ويوجد أيضاً نافع وقناع وما اسماعيد . وما وحفظل وما اسماء أحرار وتفسير هذه التسمية يظهر من قول شيخ عتزة في جزيرة العرب الذي قال للاستاذ (Hess): أسماء عيديننا لنا وأسماءنا لأعدائنا . وأسماء القرح هي مثل . فرح وفرج وفرجة وفارح وفرحان وفقرح وفرحات . وأسماء الصفة مثل رأس وأذينة وأبجر . والأرجح أن الطفل الذي سماه أبوه بأرأس كان رأسه كبيراً وأن الطفل الذي سماه أبوه بأذينة كان له أذن كبيرة ، ولأن أذينة كان اسم ملك مشهور سمي العرب أولادهم باسمه ، وأسماء الأدعية كانت تستعمل خاصة عند الأكديين ، وأمثالها (Bél-simaoni) يعني يارب اسمعني أو (Ili-napisum) يعني يا إلهي التفت إلى بالرحمة (Ili-amrannig) يعني يا إلهي انظر إلي .

٦ و ٧ — أسماء معناها معروف للوالدين وأسماء معناها غير معروف لها . وهذا ما يحدث مراراً ولكن كل اسم له معنى أصلي . لكن نسي الناس المعنى فسموا أولادهم بأسماء أجنبية معناها غير معروف لهم . فلما استولى الرومانيون على بلاد سوريا متلاصحات أسماءهم معروفة عند النبط وبخاصة اسم الامبراطور قيصر وكان اسمه الكامل (Gaius Julius Caesar) ولذلك يوجد (Gaius Julius) في نقوشهم ، وفي القرون الأخيرة أخذ أهل سوريا ومصر أسماء عن الفرنسية والانكليزية لا يفكرون في معناها .

وهناك اسمان أجنيان شاعا عند العرب أخنى (اسكندر) و(زينب) فقد عربا
 نهائياً . إن اسكندر مختصر من الاسكندر وهو اسم يوناني (Αλεξανδρος)
 (Alexandros) معناه (مانع الناس) وظن العرب أن(Al) هنا أداة التعريف فقالوا
 اسكندر بدون الأداة . كما قالوا أسقف وهو مشتق من (ἐπίσκοπος) — (كلمة)
 يونانية معناها الناظر — فباللغة القبطية صارت (pus kup) لحذف العرب الباطنين
 أنها أداة التعريف القبطية للمذكر . وأهل أوروبا ما كانوا يعرفون أن
 الألف واللام أداة التعريف ولذلك يقولون مثلاً (Alcohol) ويضيفون الأداة
 للتعريف (der Alkohol, l'alcool, the alcohol) . ولكن كلمة
 (Alkohol) هي الكلمة العربية الكحل .

واسم زينب تاريخه غريب فقد كانت ملكة تدمر العظيمة التي خوفت
 قيصر وتمت أن تؤسس مملكة شرقية أقوى من المملكة العربية وهي تسمى
 في النقوش التدمرية (بت زبي) أي بنت زبي وفي النقوش اليونانية الموجودة
 في مدينة تدمر زنوبيا Zenobia Ζηνοβία ومعنى Zenobia في اليونانية تقريباً
 مثل عائشة، وهذا الاسم عرب فصار زينب . ومعروف أن الأمم الإسلامية غير
 العربية توجد عندها أسماء عربية كثيرة جداً وعادة لا يعرف الناس معاني تلك
 الأسماء . كلهم يعرفون أن العرب عندهم أسماء وألقاب وكنى . ولكل واحد اسم
 وكنية وأما الألقاب فهي قليلة الوجود . وهي كثيراً ما تكون هزلية أو مشتقة
 من لغة الأبطال مثل اسم (بيه) . وأحياناً يستعمل اللقب أكثر من الاسم
 الأصلي . وعند عشائر بلاد الحبشة الشمالية يسمى كل ولد باسمين اسم مستعمل
 عند الرجال واسم مستعمل عند النساء ، والاسم المستعمل عند الرجال هو الاسم
 الصحيح الأصلي ويخاف الناس من السحر في استعمال الأسماء . لأن من يعرف
 اسم شخص يتسلط على ذلك الشخص، ويعتقدون أن النساء ماهرات في السحر :
 ويخافون أيضاً من الجن الذين يملكون الأولاد، وليكلاً يعرف الجن الاسم
 يسمون أولادهم مثلاً (سم ألبو) (sem alabū) معناه (ليس له اسم)
 أو (من نبلو) (uen nebello) معناه (ماذا نسميه) ، وبذلك لا يكون للولد
 اسم مألوف عند الجن . وإذا مات ولد أو ولدان أو أكثر يستعملون أسماء

قيحة لطرد الجن وتغنيهم من المولود الحديث . مثلاً (خرا الضبع) وكان في صيدا قبل ثمانين سنة تقريباً عائلة اسمها (خرا البقر) وهذا الاسم على الأرجح سببه الخوف من الجن . وسمعت اسماً في بلاد الحبشة وهو (Gār-alabā) يعنى (ليس له قيمة) وهذا الاسم أيضاً لطرد الجن .

ثم مسألة مهمة هي مسألة تصغير الأسماء . إن صيغة التصغير بالعربية كما تعرفون تأتي على وزن فاعل ، ولكن توجد أوزان أخرى مثل فاعول وفعل . وفي فاعول وفعل ، ويجوز أن يصبح اسم التصغير اسماً حقيقياً لأن التصغير يضع معناه أو أن يكون للشخص اسم أصلي مثلاً وبسبب العمل للتلطيف فقط . كذلك عمير وعيد وحون أصلها التصغير ومن ثم استعملت كأسماء حقيقية . ونجد اسم (Syllaus Συλλαιος) عند النبط في القرن الأول بعد الميلاد وتاريخ ذلك الرجل عجيب . كان وزير ملك النبط ويتمنى أن يصير ملكاً نفسه ويعزل ملكه . رحل إلى بيت القدس ليزور الملك (Herodes) ويطلب (Salome) أخت الملك للزواج ، ولكن الملك أراد أن يعتق الطالب الذي يريد ملكة اليهود والنبط اليهودية ثم رحل إلى رومية (أي روما) يشى بملكه فلم ينجح . واسم (Syllaus) بالعربية سلى ، وسلى مختصر من سليم . وسليم تصغير سليم . وكذلك صار اسم علوبة وهو تصغير شاذ لعلى وم اسم معروف في مصر . لكن فضطم وسلم تصغيراً فاطمة وسليمة تسعملان للتلطيف فقط .

وهذا ما كتبه الأستاذ (Hess) في كتابه عن أسماء العرب في جزيرة العرب . قال ، إن الأسماء التي يسمى بها الأطفال عند الولادة كما يأتي :

١ — بحسب الحوادث التي حدثت عند الولادة . مثلاً ماطر وهو ولد في زمن المطر . وسنيطان لأنه أسقط أي ظل في رحم أمه اثني عشر شهراً .

٢ — بحسب حالة أمه النفسية مثلاً موهق (موهذ) لأن أمه طلقت قبل الولادة بمشرة أيام وكذلك اسم زعله ، والآن اسمحوالى أن أضيف مئلين سمعتهما في بلاد سوريا . إني رأيت بدوياً في شرق الأردن اسمه (فلاح)

قلت له اسمك فلاح لكن أنت من فلاح فقال لا أنا ولدت لما فلهوا
الفلاحين، وفي دمشق الشام سمعت عن عائلة اسمها (ظلمتى) وهذا هو اسم جدها
سمى بهذا الاسم لأن أمه كانت تخضر بعد الولادة فقالت للمولود ظلمتى
نسمى بذلك .

٣ — مما قال الأستاذ (Hess) بحسب وقت الولادة . مثلاً ربيعين لمن
ولد في شهر رمضان . ومحارب لمن ولد في زمان الحرب .

٤ — بحسب مكان الولادة . مثلاً إمفيد اسم صبية ولدت في النفود .
ووادى لمن ولد في وادى . ورمثان لمن ولد عند الرمثى وهو غدير ، وبريدة
لصبية ولدت عند مدينة بريدة .

٥ — بحسب صفة جسم المولود . مثلاً إجليميد لمن منظره كنظر جملود
أى حجر مدور . وخشم سمي هكذا لأن أنفه كان كبيراً . وجريذى لمن
كان صغيراً وأحمر كجرذون وهو نوع من الفيران .

٦ — يشير الاسم الى تمنى الوالدين . مثلاً جمل (في لفظهم Gimel)
إذا نعلم الوالدان أن يكون الولد قوياً مثل الجمل . وكليب (في لفظهم
تسليب) لى يكون الولد كاسراً .

٧ — على أشياء أو آلات وسب هذه التسمية ليس بظاهر مثلاً دنة
وبكرج معناها إبريق (وانضون أنها فائدة لطرد الجن) .

٨ — بحسب أسماء مشتقة من أسماء أولاد قد ولدوا أو على اسم
مشتق من اسم الأب . مثلاً ماطر كان له أخ أمطيران وأخت ماطرة .
وشده (Sedde) التى ولدت في نهار شديد . كانت لها أخت (Sedâle) .
ولمعجب كان أخ اسمه عجب وأخ اسمه عجاب .

ورجل اسمه عايض سمي ابنه عوض وعواض . وبنت عبيد كان اسمها
عبد . ولكنها ما كانت عبده بل سميت بهذا الاسم لأنه يشابه اسم أبيها .

وأحياناً يغير اسم شخص على حوادث جرت له أو على صفة ظهرت فيه .
مثلاً أخو موهق سمي بناجى بعد أن نجى من مرض شديد فصار هذا اسمه

الحقنقى وبنت شيخ عميرة بنى عتيه لثى اسمها أمئديه سميت بالعاتى لقهرها .
هذا ما قال الأستاذ (Hess) . .

وفى آخر هذه المقدمة سنتكلم عن أسماء القرابة وقرابة الأسماء .
إن أسماء القرابة معروفة مثلاً أب وأخ ووليد وعم وخال وتوأم وهى
مصلحة عند بعض الأم السامية كالأسماء أعلام . وعند الصغويين نجد أسماء
مثل بآيه وكمه وكخاله . وقرابة الأسماء تصدر من القرابة الطبيعية .
وهى ثلاثة أنواع : القرابة الاشتقاقية والقرابة التحوية . والقرابة المنوية .
أمثال القرابة الاشتقاقية كما يأتى : كان حسن وحسين أخوين وكذلك عند
أهل بلاد حوران سارى وسراى ، هادى وهادى ، سيوساير ، تيم وتسام ،
شطر وشنيطر ، عرطار وعريعر ، ماشى ومشاى ، شلال ومشلال ، ديب ودوب
ودياب وديان ، صالح وصولح ومصلح ومصلح وعند العرب فى الزمان القديم
كان ضب ومضب وحسل أبناء معاوية بن كلاب وللك سحى هو بضباب .
القرابة التحوية نوعان :

١ — تشابه صيغة اسم الابن أو النسب صيغة اسم الأب أو النسيب ،
مثلاً أسماء الخلفاء العباسيين وهى المتوكل والمعتضد والمستعصم وهلم جرا .

٢ — بالأسماء المركبة عند أقرباء أو عند ملوك أو عند سلاطين فى بلاد
خاصة يوجد جزء يشابه جزءاً . مثلاً أسماء السلاطين القوريين فى أفغانستان
وفى هندستان كانت كلها مركبة من كلمة الدين وكلمة ثانية . وفى أسماء
ملوك الحبشة المركبة توجد كلمة أسكد (asged) أى أخضع وكلمة ودم
(wedem) أى التفرع مع كلمة أخرى .

والقرابة المنوية توجد فى أسماء يشابه معناها معنى اسم الأب أو النسب .
قد سمعنا أن ضباً وحسلاً كانا أخوين وكذلك كان سحلى ابن ضبيب كما أخبرنا
الأستاذ (Hess) .

بقى الآن أن أذكر أوزان تصغير التصغير . إنى قرأت فى نقش يونانى موجود
فى سوريا اسماً وهو (Μονακιδανος) وتعجب منه . ثم استعجت أن أصل

هنا الاسم هو اسم عربي أعني (منقذ) وتصغير (منقذ) هو (منقذ) ثم أضيف إليه ألف نون وهي أداة التصغير عند بعض الساميين ، فقلت ان (أب حى ن) في النفوش الصغوية قراءتها (أيان) وهو تصغير لتصغير . ويستعمل وزن فعلان كثيراً عند عرب نجد وبادية الشام في أيماننا . وفي اللغة السريانية نجد اسم رجل (Aḥosonā) ، وفي تلك اللغة أنواو — سين ، وأنواو — تون تشيرا إلى التصغير ، ولذلك تترجم (Aḥosonā) بالأخيان لأن الألف في آخر الكلمة هي لأداة التعريف في اللهجات الآرامية . أما في لغة (Tigre) عند عشائر الحبشة الشمالية توجد تصغيرات مضاعفة ومثثة ومربعة . مثلاً (ولت) عندم الصبية وتصغيرها (أو وليت) (walētar) أو (وليت) . ويجوز أن يقال (walatetatarity walatetatarity, walētatt) ولكن هذه الصيغة عادة لا تشتق من الأعلام .

ننقل الآن إلى أسماء الأكديين . وهي ترجع إلى أزمان مفرقة ، أي من زمن الأكديين القدماء والبابليين والآشوريين القدماء والحديثين .

والآن نبدأ باختصار عن وقت التسمية . إنه كان الأب وأحياناً قبله الأم يسمي أو تسمى النورود بعلمه عادة ، ويظهر هذا مما ذكرت من أسماء الأطفال وأحياناً ذكر أطفال بدون علم والمظنون أن الأولاد الذين عيّد . ذكرت أسمائهم هم أولاد الأحرار ، والأولاد الذين لم تذكر أسمائهم هم أولاد ولكن يظهر من الأسماء التي معناها (أشقى الله) أو (نجى الله) أن تلك الأسماء لم تسم عند الولادة بل بعدها بأيام . وأما الانقلاب فوجود أيضاً عند الأكديين ويجوز أن الانقلاب صارت أسماء حقيقية عند بعض الناس . كما قلنا سابقاً . ولكن أسماء مثل (Immeriya) يعني نعيمجي و (Sälebütung) يعني تعليب ليست بالقلب استعملت عوضاً عن الأسماء الأصلية بل أسماء أعلام بينها أطلقت عند الولادة . وكذلك الأسماء التالية (Sarriqu) أي أحويل و (Nubhuru) أي شخار و (Sudduru) أي رماش و (Uznānu) أي واسع الأذن و (Quqqalānu) أي رأس هي أسماء سمي بها الطفل عند ولادته .

وأما (Sukkuku) أى أخرس و (Sumēlā) أى أيسر أو أشول فالمنظون
أنهما سميا بعد ما عرف أن أولهما لم يتكلم والثاني كان يستعمل اليد اليسرى .
ولذلك هذان الاسمان القاب أبدلت من الأسماء الأصلية . وأما الأسماء المختصرة
أو المصغرة فقد كانت تستعمل أحياناً كما سترها فيما بعد . وبعض هذه
الأسماء أصلي وبعضها تصغير الأسماء الأصلية ويجرى استعمال الأصلي والتصغير
في نص واحد . وبعض الأعلام قد عرف عند الناس واختارها الموالد وبعضها
اخترعها ونجد عندهم ما يعرف اليوم باسم — موضه —

إننا نقسم الأسماء الأكديّة الى أربعة أقسام بحسب المتكلمين : والقسم
الأول هو قول الأب أو الأم ، والقسم الثاني قول الاخوة ، والقسم الثالث
قول الطفل وهو قول مظنون ، والقسم الرابع ما هو قول أشخاص معينين
بل أقوال عامة . مثالها قال الأب (Ilu-ibnišu) (يعنى خلقه إلهه . وقول
الطفل المظنون (Bēli-ibnianni) (يعنى خلقني ربي . وقول الأب (Iišu ibbiēšu)
يعنى سمى إلهه . وقول الطفل (Ili-ibbanni) (يعنى سماني إلهي ومثل القسم الرابع
(Takil-ann-ilišu) (يعنى يتوكل على إلهه وقول الطفل (Ana-Sin-taklūku)
يعنى توكلت على سن « وسن اسم إله القمر عندهم » وقول الاخوة (Bēltani)
يعنى سيدتنا وقول الأب (Bēlessunu) (يعنى سيدتهم . وهو اسم صبية وتسمت
عند فلاحي مصر (ستهم) و (ست أبوها) و (ست البيت) و (ست العيلة) و (ست الكل)
و (ست الأهل) وعند عشيرة حبشية في جنوب البلاد (Setrom) وكلها أسماء
بنات . ونعتقد أن هذه التسمية مادة قديمة جداً . وبالأكديّة قول الاخوة
(Ahātani) (يعنى أختنا وقول الأب (Ahāssunu) أى أختهم . ويوجد
في أقوال الأطفال الفرق التالي . إذا كان الاسم مرثباً وجزؤه اسم إله أو إلهة
مثلاً يافلان (Simanni) (أى اسمعى أو يافلان (rēmnan) أى إرحمى ذكر
اسم إله عند أسماء البنين واسم إلهة عند أسماء البنات . والتمييز بين قسمين كبيرين
القسم الأول فيه أقوال الأب والاخوة . والقسم الثاني فيه أقوال الأطفال .
وأما القسم الذى فيه أقوال أشخاص غير معينين فهو يشابه أحياناً القسم الأول
الكبير وأحياناً القسم الثانى الكبير .

إن الكلمات الموجودة في جزء من الأسماء المركبة والتي هي أسماء القرابة هي (māru) و (binu) و (aplu) ومعناها كلها بالعربية ابن . وأما (māru) و (binu) فاستعملتا قليلاً، وكلمة (aplu) استعملت أكثر . ومن هذه الكلمات أيضاً (sumu) و (zēru) و (aḥu) و (kēnu) . و (šuruu) معناه اسم و (zēru) معناه زرع أو ذرية و (kēnu) معناه صحيح . وإذا وجدنا (sumu) في جزء الاسم فمعناه أن الإله وهب اسماً للوالد أي وارثاً وكذلك (zēru) أي ذرعاً أو ذرية و (aḥut) يعني زاد أخاً ، و (kēnu) يعني وهب ابناً صحيحاً .

وأسماء الآلهة الموجودة في جزء من الأسماء المركبة هي أكثر من عشرين ولكن سنذكر الآلهة الآتين فقط : (Adad) وهو إله البرق و (Anu) وهو إله السماء و (Banītu) وهي إلهة و (Bēl) و (Bēlit) وهما بالعربية بعل وبعلته . أما معناها رب وربة أو سيد وسيدة ، وكذلك (Dagan) وهو إله معروف أيضاً عند أهل كنعان أي فلسطين و (En) وهو إله الدنيا النحتانية واشتق اسمه من لأن الشميريين و (Ištar) وهي إلهة العشق معروفة ، كان العبريون يسمونها (Aštorot) ولكن عثر هو إله السماء عند أهل بلاد العرب الجنوبية وأهل الحبشة وحتى الآن يسمى الإله بلغة (Tigrē) بعتر وكوكب اشتر وعثر الزهرة ونذكر أيضاً (Marduk) و (Nergal) و (Sin) و (Samas) .

وتوجد كلمات (ilum) بمعنى الإله و (ili) بمعنى إلهي و (ilāu) بمعنى إلهه و (ilā) بمعنى الآلهة في أسماء الأكديين و (ilā) صيغة بابلة و (ilāni) كان جمع (il) عند الآشوريين . قيل مثلاً (Arad-ilā) يعني عبد الآلهة . و (Ibnāzi-ilāni) يعني الآلهة موجودة . وكثيراً ما ذكرت أسماء مدن أو معابد يعبد فيها الآلهة عوضاً عن ذكر الآلهة أنفسهم .

ومسألة تخص النحو هي مسألة السامى والمستقبل واسم الفاعل والمفعول والمخاطب والمخاطب والغائب . وسنذكر أمثالا في الدروس المقبلة . أما الفرق بين المخاطب والغائب فهو يظهر من الأسماء المذكورة أعني (خلقى ربى) و (خلقه إلهه) والمخاطب أو المخاطبة نجددها في أسماء الأعلام التي يخاطب فيها الآلهة .

وأما اختصار الأسماء للركبة فعل أنواع :

١ - حذف اسم الآفة مثلا (Nergat-ah-iddin) ، يعنى وهب
(Nergal) أنا صار (Aha-iddin) يعنى وهب أنا . أو (Warad-Istam)
يعنى عبد (Istan) صار (Wardum) يعنى لعبد .

٢ - حذف جزء من ثلاثة أجزاء مثلا (Samas-ah-iddin) يعنى
وهب إله الشمس أنا صار (Samas-iddin) .

٣ - حذف اسم الإله فصار الفعل الماخى اسم التفاعل أو للفعل مثلا
(Nergal-usēzib) يعنى نجى (Nergal) صار (Sūzubu) يعنى المنجى .

وبالأسماء المختصرة توجد أيضاً أدوات اللطيف وهى ياء محركة بالفتحة
و (Acom) أو (Yatun) والألف الممدودة و (ūru) و (Yūtu) . إننا
سنجد أمثالا فى الفرونس المقبلة وما نقوله هنا هو إن هذه أدوات فى أسماء
مركبة كانت تضاف إما الى الفعل وإما الى الاسم مثلا (Samaya) هو تصغير
(Samas-iddinam) أى وهب إله الشمس أو تصغير (Samas-bāni) .
أى خلق إله الشمس . واختصرت الأسماء المركبة أيضاً بحذف اسم الإله
وجزء آخر منه مثلا (Nabû-nādin-sumi) يعنى الإله (Nabû) واهب اسم
أى ذرية صار (Nādin) فقط . أما اسم الإله فالمحافظة عليه بدون جزء آخر
للاسم قليلة جداً .

إذا اختصر اسم علم حذف اسم الإله فحفظ على الجزء الآخر المختصر
أو غير المختصر أو بأدوات اللطيف وأحيانا أبدلت كلمة (Šarru)
يعنى الملك بين اسم الإله مثلا (Šarru-iddin) أى وهب الملك عوضاً
عن وهب الإله وهذه العادة إشارة الى تأله الملك . ولكن قبل أيضاً
(Nabû-šarra-ibni) يعنى خلق الإله نبو الملك .

وأما أسماء اعلام النساء فينرى بين أسماء نساء العامة والكاهنات اسم
(أمة الإله) اسم يستعمل عند من جميعا ولكن اسم (طلبها الإله) يخص الكاهنات .

والآن تذكر أسماء الأعلام الأكديّة في أقسامها .

القسم الأول

أسماء أعلام حليّة خاصّة — باب أقوال الأب والاختوة

فصل أسماء التحية النسيوية

قال الأب (Tulid-šamši) يعني ولدت شمسي و (Tulid-damam) يعني ولدت قويا ، والتي ولدت هي الأم طبعاً .

وقال الأب أيضاً (Awilumma) يعني أنه رجل و (Kašid-dadu) يعني ظهر المحبوب و (Ikkud-appašu) يعني ظهر أفعه .

وهذا هو اسم غريب سمى به الطفل ، لأنه عند الولادة ظهر الرجل أولاً ثم الجسم ثم الرأس وهذه هي ولادة صعبة ولما تمت فرح الأب فقال :
ظهر أفعه .

وقال أخو المولود أو قالت أخته (Aršī-ah) أو (Aḫa-aršī) أو (Aḫam-aršī) كلها بمعنى أتانى أخ و (Aḫu-nūri) يعني الأخ هو نوري .
و (Attama-aḫi) أو (Aḫua) يعني أنت أخي وقيل أيضاً (Aḫu-illikam) يعني جاءني أخ أو الأخ .

ونجد قول الاختوة أو الأخوات في الأسماء الآتية : (Aḫam-niršī) أي أتاناً أخ و (Aḫa-nuta) أو (Aḫam-nuta) أي وجدنا أختاً .

وإذا قيل (Mannašū) و (Mannaḫi) أي من هو ومن هي فشكوك في معناها . وأظن أن تفسير هذين الاسمين كضيق الاسم الحبشي (Men-nebelko) أي مانا نسميه ، وهذا الاسم لطرد الجن لكيلا يعرفوا اسم المولود .

فصل أسماء التحية المدنية

يشتمل هذا الفصل على أسماء الأعلام التي حيا بها الملوك وخوُص بها إله.
 قال الأب أو الأخ أو أولاد الأخت (Marduk-kasid) أو (Sin-kasid)
 أو (Il-kasid) أو (Asur-kasid) يعني بامرؤك إله ظهر وبأسن أي إله القصر
 إله ظهر وبإله إله ظهر وبإله (Asur) إله ظهر وحرف (ennam) أو (ennam)
 على الأرجح معناه كعني حرف إله بالعربية ولذلك أسماء الأعلام التالية :
 (Samaš-ennam Ennām-Sin, Ennam-Marduk, Ennum-Isar)
 و (Adad-ennam) معناها إله هو يا إشت وإله هو يا مرؤك وإله هو ياسن
 وبإله الشس إله هو وبإدد إله هو .

فصل أسماء التحية التي يشك فيها

تذكر منها الأسماء الآتية (Mannu-iqbi) يعني من قله و (Mannu-iqabbi)
 يعني من يقوله و (Minu-legabi) يعني ماذا أقول . وقال العلماء إنها مناداة
 الصجب . ولكن أظن أنها أيضاً مثل الأسماء الخبثية ماذا نسبه وليس له اسم
 أي لطرد الشر . وأما أسماء (Baši-ilum) و (Ibašši-ilām) يعني الإله
 موجود والآله موجودة ، فقبل إنها لتحية المولود أو لخد الآلهة قضا
 الأب فرحاً عند الولادة وقيل أيضاً أنه سمي الأولاد بهما بعد ما شفى الولد
 أو نجى من خطر .

فصل أسماء أعلام الخد

إننا نجد في هذا الفصل :

١- الأسماء التي معناها أن المولود عطية الآلهة . ومنها التالية :

قال الأب (Ili-iddinam) أي أعطاني الإله . و (Sin-iddinam)
 أي أعطاني إله القمر . و (Iddinūnim) يعني أعطوني (أي الآلهة) .
 وتوجد أيضاً أسماء الآلهة (Bél) و (Nabû) و (Nergabi) في أسماء مشابهة
 وفي الزمن البابلي القديم استعمل فعل (qâṣu) بمعنى وهب . مثال ذلك قول

الأب (Sin-iqīšam) يعنى وهبى إله القمر و (Iqīšūni) يعنى وهبوى
(أى الآلهة) . وفى الأسماء المركبة من ثلاثة أجزاء توجد كلمات (Šuma)
يعنى إسماء أى وارثاً و (zēra) أى زرعاً أى ذرية و (apla) أى ولداً .
مثال هذا قول الأب (Adad-šuma-iddina) يعنى أعطى أدد وارثاً
و (Ištar) أو (Marduk) أو (Nabû) و (Šuma-iqīša) أى وهب وارثاً
و (Bēl-zēra-iqīša) يعنى وهب الرب ذرية (Sin-apla-iqīša) يعنى وهب سن ولداً
وقول الأخ : (Enlil-aḥam-idinam) يعنى أعطانى الإله الذى اسمه
(Enlil) أماً . و (Marduk-naḥin-aḥi) يعنى (Marduk) معطى أخ
و (Nabû nadin-aḥi) يعنى نبو معطى أخ وإذا قيل (Ili-aḥi-iddinam)
يعنى أعطانى إلهى أخوة و (Sin-aḥi-idinam) يعنى أعطانى سن أخوة فهو
قول الأب أو الاخ ، ولكن قيل هكذا بعد ما ولد ولدان أو أكثر .

٢ — ونجد أيضاً أسماء معناها أن الآلهة يخلقون المولود مثلا قول
الأب (Ibni-Ea) يعنى خلق الإله الذى اسمه (Ea و Ilāu-ibnišū) يعنى خلقه
إلهه . وقول الولد (Bēli-ibniāni) يعنى خلقنى ربى و (Ili-ibniāni) يعنى خلقنى
إلهى . ولكن اذا قيل (Ili-ibni) يعنى خلق إلهى فهو قول الأب أو الولد وقول
الأب (Marduk-šuma-ibni) يعنى خلق مردك وارثاً (Šumaš-zēra-ibni)
يعنى خلق إله الشمس زرعاً . وقول الأخ أو الاخوة (Marduk) أو نبو
(Nabû) أو (Nergal aḥa-ibni) يعنى خلق أماً . وقول الأب أو الاخوة
بعد ما ولد ولدان أو أكثر (Nabû-aḥi-ibni) يعنى خلق نبو أخوة .

٣ — أن أسماء الأعلام التى معناها أن الآلهة يسمون الولد فتفسيرها
صعب لأننا لا نعرف كيف فكر الاكديون فى أصل هذه التسمية . وهذه
الأسماء أيضاً من قول الاب أمثالها (Enlil-šuma-imbi) يعنى سعى الإله
الذى اسمه (Enlil) الاسم . و (Sin-šuma-izkur) يعنى ذكر سن الاسم
و (Ilāu-ibbišū) يعنى سماء إلهه . و (Sin-izkur) يعنى ذكر أى سعى سن .
و (Adad) أو (Bēl) أو (Nabû-šuma-iškun) يعنى أنبت الاسم .

وأما أسماء (Adad-šuma-irīš) بمعنى طلب أدد الاسم و (Sin-šuma-irīš) بمعنى طلب سن الاسم فصيغها إما أن الإله سى الاسم وإما طلب وارثاً .

٤ — نجد صيغ كلمة (Kēnu) ومعناها صحيح في بعض أسماء أكديّة مثلاً (Marduk-šuma-ukīn) و (Ištar-šuma-ukīn) و (Nabû-šuma-ukīn) و (Nabû-zēra-ukīn) و (Šamaš-šuma-ukīn) وكلها أقوال الأب . وكذلك أيضاً (Nabû-irīdaya-ukīn) بمعنى صحيح نبو أساسى والأساس هنا كتابة عن الولد .

٥ — وفي بعض الاسماء عبر الاكديون عن فكرهم بأن الآلهة طلبوا ولادة الولد . ومنها قول الأب (Sin-apla-irīš) بمعنى طلب سن الولد و (Adad-irīš-irīš) بمعنى طلب أدد أساسى ومنها أيضاً أقوال الاخوة التي فيها كلها (aḥa-irīš) أى طلب أخاً وأسماء الآلهة الذين ذكروا فيها وهي و (Sin و Ea) وغيرهما .

٦ — وقبل أيضاً إن الآلهة يوجدون الأولاد مثلاً (Nabû-šuma-ušabāi) و (Nabû-zēra-ušabāi) بمعنى أوجد نبو وارثاً . و (Bēl) أو (Nabû) أو (ušabāi Nergal) بمعنى أوجد الرب وأوجد (Nabû) وأوجد (Nergal) وهؤلاء الأسماء أقوال الأب وقول الاخوة (Bēl-aḥa-ušabāi) بمعنى أوجد الرب أخاً . وقول الأب أو الأخوة (Bēl-aḥa-ē-ušabāi) بمعنى أوجد الرب إخوة .

٧ — وإذا ولد ولد ثان استعملت صيغة (iṣni) أو (uṣṣāni) معناها نثي وقبل (Iṣni-ilu) أى نثي إلمى و (Uṣṣāni-ilum) أى نثي الإله . وهنا هو قول الأب .

فصل الأدعية

إننا نجد عند الأكديين أسماء معناها أدعية . والواقع أن الأب أو الوالدين دعوا الإله قبل الولادة أن يعطيها مولوداً فبعد الولادة صار هذا الدعاء اسم علم للمولود . مثلها الأسماء التالية :

أقوال الأب (Šumu-libāi) يعنى فليكن وارث و (Šumi-libāi) فليكن وارثى و (Ea-zēra-šubāi) يعنى يا إله الذى اسمك (Ea) أوجد ذرية أى وارثاً و (Adad-Šubāi) يعنى يا ادد اوجد و (Nabû-šubāi) يعنى يا نبو اوجد و (Nabû-lû-mārûa) يعنى يا نبو لو كان ولدى و (Adad lû-zērum) يعنى يا ادد لو كان ذرية .

وأقوال الأخوة : (Sin-aḫa-šubāi) يعنى يا سن أوجد أخاً-أخاً (Nabû-aḫa-šubāi) يعنى يا سن أوجد أخاً-أخاً و (Samaš-aḫa-rēmanni) يعنى يا إله الشمس هب لى أخاً . و (Aḫa-lursi) يعنى لوانسى و (Lû-aḫa) يعنى لو كان أخ و (lû-aḫue) يعنى لو كان لى أخ . وأحياناً دعا الأب عند الولادة أن تكون الولادة سعيدة مثلاً (Ana-šamšim-tiṣi) يعنى فليخرج إلى الشمس . و (Ana-nūr-šamšim liṣi) يعنى فليخرج إلى نور الشمس . و (Sin-līṣi) يعنى فليخرج إلى نور القمر .

فصل التمنى

إن أسماء الأعلام التى فيها تمنى لأنواع . توجد التمنيات لسلام الاولاد وصاحب العبد والملك والمدينة والمعبد .

والآن نذكر أولاً التمنيات التى تخص الاولاد . مثلها قول الأب (Lišlim-kīnum) يعنى سلم الصحيح و (Enlil-šallim-aḫa) يعنى يا إله الذى اسمك (Enlil) سلم الولد . وقول الأخ (lû-šallim-aḫa) يعنى يا إله سلم الاخ . وقول الاب أو الاخوة (Nabû-aḫa-šallim) يعنى يا نبو سلم الاخوة .

وأقوال الأب (Libluṭ) أو (Lubaluṭ) يعني فليكن بصحة و (Samaḥ) (libluṭ) يعني يا إله الشمس فليكن بصحة وقول الاخوة (Nabû aḥa-baṣṣit) يعني يا بنو أعط الأخ صحة وأقوال الأب أو الأخوة (Nabû-baṣṣit) يعني يا بنو أعطه الصحة و (Aššur-aḥḥē-baṣṣit) يعني يا أشور عاف الاخوة و (Nabû-aḥḥē-baṣṣit) يعني يا بنو عاف الاخوة وقول الأب (Edu-līšir) يعني فلينجح الوحيد أي فليعط يساراً و (Adad-šumu-līšir) يعني يا أدد فلينجح الوارث و (Nabû-zēru-līšir) يعني يا بنو فلينجح الزرع أي الذرية و (Aššur) أو (Bēl) أو (Nabû) أو (sin līšir) يعني يا أشور أو يارب أو يا بنو أو يا إله القمر فلينجح . وقول الأخوة (Šiṣir-aḥa) يعني يسر الأخ .

وقول الأب (Libūr) يعني فليفرح و (Libūr-kinu) يعني فليفرح الصحيح و (Nabû-šumu-libūr) يعني يا بنو فليفرح الوارث . وقول الأب (Sin-tabni-šuklil) يعني يا إله القمر خلقت فأكل . وكذلك (Ligdesšir) فليقتل . ويوجد التثنية لعمر طويل في الأسماء الآتية (Enlil-šum-libbir) يعني يا (Enlil) فليكبر الوارث في السن : (Liltabrig) يعني فليكبر في السن . أو (Liltabir-Samuš) يعني فليكبر في السن يا إله الشمس . وكان اسم ملك من ملوك بابل (Nabû-kudurri-ušur) وهو مذكور في أسفار العهد القديم . فسر العلماء يا بنو احم الحد أي حد البلاد لأن كلمة (Kudurru) معناها الحد في بعض النصوص ولكن رأى الاستاذ (Ungnad) ان كلمتي (Kudurru) و (apla) توجدان بمعنى واحد ولذلك معنى اسم الملك يا بنو احم الابن أو الوارث . ومثل آخر (Sin-tabni-ušur) يعني يا سن خلقت فاحم وقول الاخوة (Nabuaḥa-ušur) يعني يا بنو احم الاخ . وقول الاب أو الاخوة (Bēl-aḥḥē-ušur) يعني يارب احم الاخوة . ونذكر هنا اسماً مشكوكاً فيه وهو (Išallia-ilum) ترجمته على الأرجح ثلث الآله ولأننا قد سمعنا (Iṣni-ilu) وترجمته ثنى الآله أي وهب ولداً ثانياً نستنتج أن معنى ثلث الآله هو يهب الآله ولداً ثالثاً بعد ما ماتا اثنان .

باب أقوال الأب أو الولد أو غيرهما

إنه مشكوك أحياناً في قائل هذه الأسماء وأما معناها فيشابه معنى الأسماء التي يشتملها الباب السابق .

فصل الشكايات

إنه غريب أننا نجد شكايات في أسماء الأعلام، ولكن قد سمعنا أسماء مثل موهق وزعله من نجد وظلمتى من دمشق الشام وعند الأكديين توجد أسماء كثيرة يشكى فيها أو ينوحون فيها . وسبب هذه الشكايات أحياناً معروف وهو إما الحوادث التي حدثت قبل الولادة أو عند الولادة أو بعد الولادة وإما حالة الناس النفسية وأحياناً لا يعرف السبب . مثال ذلك . قول الأب أو الولد (Ad-mati-ili) يعنى الى متى يا إلهي (Am-meni-ilu) يعنى لماذا يا إلهي . و (Immati-ammar) يعنى متى سأرى . وقول الولد (Anah-ili) يعنى تعبت يا إلهي وقول الأب (Inah ilum) يعنى تعب يا إله وقول الولد (Il-wēdāku) يعنى يا إله أنا وحيد وقول الأم (Ilī-wēdima) يعنى يا إله هو وحيدى . وتوجد جمل مثل الجمل الآتية (Arni-ul-īdam) يعنى لأعرف خطيئتي . و (Mīnu-aḥṭi) يعنى ماذا خطئت و (Mīna-aḥṭi-ana-īli) يعنى ماذا خطئت على الإله . و (Ali-tukulti) يعنى أين توكلتى . و (Lilnad-īli) يعنى ليعلمه إلهي .

وتوجد بين هذه الأسماء أدعية قد ذكرنا منها (Ili-naplīsam) يعنى يا إلهي انتفت إلى بالرحمة و (Ili-amrunni) يعنى يا إلهي انظر إلى . وقول الأب (Rēnšu-ilu) يعنى ارحبه يا إله وأما قول الولد فهو Ili-rēmanni يعنى يا إلهي ارحمنى و (Ganiul-Sin-lūmur) يعنى فلا ترى نعمته سن . وكذلك الأسماء المركبة من كلمة (Silim) يعنى سالم واسم إله مثل (Aššur) أو (Adad) أو (Šamaš) أو كلمة (ilu) . وقول الولد (Šamaš-šūzibanni) يعنى يا إله الشمس نجنى . وقول الأب أو الناس (Šamaš-qātsu-šabat) يعنى يا إله الشمس اسكن من يده . و (Lippuš-ilum) يعنى فليتفس يا إله .

ومن كل الأسماء التي تخص العدل أو الحق وهو بالأكديّة (dinn) والتي تخص النور نذكر منها التالية فقط (Ištar-dīna-ēpū) يعني يا (Ištar) أقيمي عدلا و (Šamaš-dīni-ēpū) يعني يا (Šamaš) اوجد لي حتى وقول الولد (Nabū-nūrka-lāmur) يعني يا نبو فلا ترى نورك. وفي بعض الأسماء يدعو الولد أن لا ينجبل أي أن لا ينجبله الإله مثلا (Aṣ-abāq-īi) يعني لا أخجل يا إلهي و (Lā-rubāqami-Adad) يعني لا تخجلني يا أدد.

وفي أدعية أخرى يدعى الآلهة أن يعطوا الصحة أو العافية أو القوة أو المكافأة أو الثروة أو أن يقتلوا الأعداء. مثال ذلك قول الولد (Bēl-šullimanni) يعني يا رب اعطني الصحة (كلمة (šullim) هي كلمة سلم العربية ولكن (šullim) هنا تخص الصحة أو العافية) - و (Ašsur-da"innanni) يعني يا آشور قوتي و (Marduk-qīšanni) يعني يا مردك كافتني. و (Šušranni) (Marduk) يعني اعطني الثروة يا مردك - و (Nabū-nēr-dābībi) يعني يا نبو أنعم عدي.

فصل أسماء الحمد

بهذه الأسماء يحمّد الآلهة لأن رأى الولد أو سبى الإله أو نور الإله أو لأن الآلهة سلموا الولد أو عافوه أو نجّوه. وأحيانا هذا الحمد قول الولد وأحيانا قول الوالدين أو الناس. ومعنى الجملة رأى الولد الإله هو على الأرجح أن الإله سمع الدعاء. مثال ذلك: قول الولد Amur-Sin يعني رأيت إله القمر و (Amur-ilūsu) يعني رأيت الإلهوتة و (Amur-dannūsu) يعني رأيت قدرته و (Sin-nawir) يعني نور إله القمر. وقيل أيضاً (Bēlit-erēša) يعني هللت لي الربّة (Šarrat-erēša) يعني هللت لي الملكة (و الملكة هنا الإلهة) ثم توجد كلمة (ušallim) تعني سلم وكلمة (uballit) تعني طاق مع أسماء الآلهة وكذلك كلمة (išmē) تعني سمع مع أسماء الآلهة مثلا قول الوالدين أو الناس (Bēl-ušallim) أي سلم الرب و (Uballit-su-Marduk) يعني مردك عافاه و (Ištar-išmēsu) يعني سمعته (Ištar) و (Išme-Adad) يعني سمع أدد وقول

الولد (Bēlī-iāmeanni) يعني سمعي ربي وقول الوالدين أو الناس (Nabū-ušēzib) يعني نجي نبو . وتوجد أسماء مثل (Ili-imnanni) و (Sin-imnanni) يعني أحبني إلهي وأحبني إله القمر .

فصل أسماء التوكل

وهي (Aqāl-ana-Marduk) يعني انظر الى مردك و (Ana-Marduk) (taklāku) يعني أتوكل على مردك وقول الوالدين أو الناس (Takl-ana-iliānu) يعني يتوكل على إلهه . و (Ili-īdanni) يعني يعرفني إلهي و (Nabū-īdanni) يعني يعرفني نبو . و (Atkal-ul-abāš) يعني توكلت فلم أخجل و (Ana-šilli-Sin) (ēmid) يعني اعتمدت على ظل سن واسم غريب هو (Sēpē Aššur ašbat) يعني مسكت قدي أشور . وقول الولد أيضاً (Nabū ušalli) يعني صليت على نبو . ومن أسماء الحمد أيضاً الأسماء التي فيها يقول الولد إن قصده أن يحمده الإله مثلاً (Ludlul-Enlil) و (Ludlul-Sin) أي لأحمدن (Enlil) ولأحمدن سن و (Luštammar-Adad) لأعظمن أدد .

ومن هذه الأسماء أيضاً الأسماء التي تأتي على صيغة فعل الأمر . مثلها : (Ilak-mu"īd) يعني احمد إلهك . والأسماء المركبة من كلمة (kurub) أي بارك ، وأسماء الآلهة . وكذلك (Pilab-Adad) يعني أعبد أدد . و (Pilab-Sin) أي أعبد سن ونذكر في آخر هذا القسم الأسماء التالية (Šumma-libbi-Aššur) و (Šumma-libbi-iliga) و (Ilu-ki-libbiānu) ومعناها إن شاء أشور وإن شاء إلهي وما شاء الإله . وأتذكر أنني سمعت اسم ماشاء الله عند عائلة عربية . وسمى الشاعر أبو العاتية ابنتيه لله ومن الله .

القسم الثاني

أسماء أعلام معناها عامة

أما الأسماء التي تكلمنا عنها في القسم الأول فمعناها أن الإله أو الآلهة أو الوالدين عملوا شيئاً أو أن الناس قالوا إن شيئاً جرى أو أن الناس

أو الوالدين أمروا الولد أن يعمل شيئاً أو أن الولد يقول إني عملت شيئاً أو سأعمل شيئاً وأما الأسماء التي يشملها هذا القسم فعتها أن الآلهة عملهم أو صفتهم كذا وكذا، وتلك نسمى أسماء القسم الأول أسماء خاصة وأسماء القسم الثاني أسماء عامة. ومع أنه يوجد هذا التفرق فإن كل تلك الأسماء تشابه بعضها بعضاً. ولا ينبغي أن نذكر كل الأسماء العامة التي تقابل الأسماء الخاصة بل سنذكر بعضها فقط. وقيل فيها إن الآلهة لأب أو أخ أو ملك أو خالق أو معين وهم جراح. ويوجد فرق بين الأسماء التي أضيف إليها ضمير وبين التي لم يضاف إليها ضمير. مثال ذلك (Adad-abī) أو (Šamaš-abī) و (Marduk-abūšu) يعني مردك أبوه. وقول الولد (Istar-ummi) وقوله أيضاً (Bēl-ili) يعني الرب إلهي و (Istar-kima-iliya) يعني اشتري كما لي. وقول الأبوين أو الناس (Sin-iššu) أي سن إلهه و (Istar ilšu) أي اشتري إلهه. ثم (Istar-ēkalli) يعني اشتري ميكلي. أي معبدى (وهي كلمة شامية ومعناها بيت كبير و) (Ašur-imeti) يعني أشور عمادى. و (Ašur-idi) يعني أشور يدى أي قوتي (Ašur-ināya) أي عبنى (Ili-hāziri) يعني إلهي معبني وفعل (hazāru) معناه أعان كما هو معنى (ārar) في العبرية وعذر في العربية القديمة قبل الاسلام (Mukin-Aššur) يعني أشور مثبت (Anum-muballit) يعني إله السماء عسى.

وإذ قد ذكرنا فيما سبق (Ana-marduk-taklāku) أي توكلت على مردك فنذكر هنا (Mutakkil-Marduk) أي مردك موكل و (Sin-rabi) يعني سن هو عظيم و (Šamaš-abum) أي شمش هو أب و (Sin-aḥum) أي سن هو أخ و (Aššur-ašūm) يعني أشور هو طيب وإذ قد قيل (Sin-šar-ili) أي سن هو ملك الآلهة و (Sin-šar-matim) أي سن هو ملك البلاد و (Šamaš-il-ili) أي شمش هو إله الآلهة فهو مفهوم ولكن (Adad-pīm-ili) أي أدد هو رثم الآلهة و (Istar-rimti-ili) أي اشتري بقرة الوحش للآلهة فهما اسمان غريزان يشيران إلى القوة. ونذكر أيضاً (Itti-Sin-dīni) يعني عند سن حتى. و (Ina-pī-Marduk-dīnu) يعني في قم مردك العدل و (Tāb-palāḥ-ili) يعني

طابت عبادة الإله . و (Tab-šilli-Šamaš) يعني طاب ظل شمس . وتوجد أسماء
 هي جل استهامية نعرفها من الاسم العبري (Mikā'el) يعني من كلاله وكذلك
 في الأكديّة (Mannum-kima-iliya) من كالمى و (Mannum-ki-Ištar) و
 (Man-ki-bēli). وتوصف قدرة الآلهة في الأسماء التالية (Ašur-kina-rām)
 يعني يحب أشور العادل و (Ilī-kinam-ide) أى يعرف إلهى العادل
 (Nabû-dūr-meki) يعني نبو هو جدار أى سبيل للضعيف و (Ahi-ēdi-Šamaš)
 بمعنى شمس هو أخو الوحيد أى المتروك .

القسم الثالث .

أسماء أعلام اسمية غير فعلية ولا جمالية

فصل الأسماء التى تخص العلاقة بين الأولاد والوالدين و (Nūr-abim)
 أى نور الأب . و (In-abi-šu) معنى عين أبيه . و (Dādiya) أى محبوني .
 فصل الأسماء التى تخص العلاقة بين الإخوة . وتفرق بين قول الإخوة وبين
 قول والوالدين . مثال ذلك: قول الإخوة (Aḫūni) أى أخونا و (Aḫātani)
 أى أختنا و (Iluni) أى إلهنا و (Ilmni) أى إلهتنا و (Bēltani) معنى سيدتنا
 و (Lamassani) أى ملائكتنا . وقول والوالدين . (Aḫūšunu) أى أخوم
 و (Aḫūšina) أى أخوهم و (Aḫāssunu) أى أختهم و (Aḫāt-nḫḫi)
 أى أخت الإخوة و (Ilūšunu) أى إلههم و (Ilāssunu) أى إلهتهم و (Nāssina)
 أى إلهتهم و (Bēlšunu) أى سيدهم و (Bēlissunu) أى سيدتهم . ونعجب
 لأن الأولاد سمو آلهة وهذه هي مبالغة التسمية .

فصل أسماء التلطيف

مثال ذلك (Rubātum) معنى أميرة و (lālum) أى سيد و (Bēltuni)
 أى سيدة و (Lamassu) أى ملائكة . و (Dāpū) أى حلو و (Hidūtum)
 معنى فرح . وقيل أيضاً (Awīlum-banūtum) معنى رجل حسن و (Awīlum)
 banītum معنى امرأة حسنة و (Rāš-banūti) معنى ذو الحسن و (Namrum)

للمذكر و (Kamirtum) للمؤنث أى جوهر و (Lā-bīstum) أى لا بأس .
 وإذا قيل (Bēlānum) وهو اسم اختلف العلماء فى تفسيره ، فاطن أنه بلا شك
 اسم تصغير لأن الألف — نون كما قد قلنا أداة التصغير .

وأما أسماء الأعلام المشتقة من أسماء الحيوان فشكوك فى تفسير معناها .
 منها أسماء اللطيف حلالا (Immerum) للمذكر و (Immertum) للمؤنث أى
 خروف ونسجة و (Hurāpum) أى خروف صغير (Huzālus) للمذكر
 و (Huzālatum) للمؤنث أى غزالة و (Šelebum) أى ثعلب و (Šelebiya)
 و (Šelebūrum) أى ثعلب . وقيل أيضاً (Humašīrum) و (Hamašīrum)
 و (Habašīru) أى ناز و (Arnabum) أو (Arnabatum) أى أرنب
 و (Sāsatum) أى عتة و (Baqqum) أى بقى والبق عند العرب القدماء
 هو الناموس . ومن الأسماء المشتقة من النبات منذكر (Larindu) أى رمانة
 وهو اسم صبية .

فصل إبدال الأسماء الفعلية اسمية

إننا قد قلنا فيما سبق إن اسم (Malak-ʿē) أى ملك الإله إذا اختصر صار
 مالك وإبدال وزن فعل بوزن فاعل . والآن سنحكم عما يقابل هذه العادة عند
 الأكديين . مثلاً (Iddin-Ištar) أى وهبت واشتر وهو اسم فعلى الى جانب
 (Nidin-Ištar) أى هبة واشتر و (Nidnat-Sin) أى هبة سن و (Nidintri-Bēl)
 أى هبة الرب وهى أسماء اسمية . ونجد أيضاً (Nadin-Ištar) أى موهوب
 اشتر . وكذلك (Ibbi-Šamaš) أى سمى شمس الى جانب (Nabi-ilišu)
 أى مسمى إلهه . و (Nergal-ušēzib) الى جانب (Šūzab-Marduk) وترجمتهما
 نجى (Nergal) ومنجى مردك . و (Ana-Sin-taklāku) أى أتوكل على
 سن الى جانب (Takil-ilišu) أى التوكل على إلهه .

ملحق للفصل السابق

تذكر هنا أسماء معناها أن الطفل ولد الإله وهى (Apil-Šamaš) و (Pir'i-ilišu)
 أى نجل إلهه و (Mār-Šamaš) ونضيف إليها (Būr-Adad) أى عجل أداد
 (Kalbi Marduk) أى كلب (Marduk) وتذكر أننا تكلمنا عن اسم جلب الله

الوجود عند بدو في الشام. و (Šū-Aššūr) يعني ذو أشور و (Šat-Aya) أي
 ذات الآلهة التي اسمها (Aiya) و (Narām-Adad) يعني محبوب أدد. وقد ذكرنا
 الأسماء التي تشير إلى صفات الأولاد مثل الأحوال والرمش وأرأس ولا يلزم
 أن نعيد هنا. ومن الأسماء المكانية يمكن أن نذكر (Nippur) و (Nippuritu)
 معناها ولد ولد وصية ولدت في مدينة (Nippur) ولكن إذ قيل (Mār-
 Purattim) أي ولد الثرات فعناه ولد إله الثرات. ومن الأسماء الزمانية
 (Mār-isinni) يعني ولد العيد و (Mār-ūm) يعني ولد يوم العشرين ويظهر من ذلك
 أن يوم العشرين كان يوم عيد خاص. وتوجد أيضاً أسماء ثلاث معانها
 وظيفة أو صنعة أو حرفة وأذكر هنا ترجمتها العربية فقط. وهي وكيل
 وأجير وطحان وطبيب وصياد وحداد ومعلم جرا. ونعرف أن أسماء مثل
 تلك الأسماء توجد عند أم كثيرة وهي الخيام والنجار عند أهل الحضرة
 و (Lepèvre) أي الحداد عند أهل فرنسا و (Smith) و (Fisher) عند
 الانكليز والأميركان وكذلك (Schmidt) و (Fischer) عند الألمان.

باب الأسماء التي معناها العوض

إننا نجد في لغات عديدة أسماء بمعنى العوض وهي تعبر عن أن المولود
 عوض عن ميت. قيل باليونانية (Αντίπαρος) يعني عوض عن الأب
 أي الأب الميت ويظهر من ذلك أن الأب مات قبل ولادة الطفل وباللاتينية
 (Restitutus) يعني المرجع. وإن سمي بالأكدية أسماء مثل جد وجدة وعم وعمّة
 وخال وخالة فإنا نستخرج منها أن المولود سمي بها لكي يكون عوضاً عن جد
 أو عم أو خال ميت أو جدة أو عمّة أو خالة ميتة. وماعدا ذلك نجد عند
 الأكديين أسماء جلية تذكر بالأب أو بالأُم أو بالأخوة. منها أسماء الشكابة
 والحد والدعاء والحقبة مثال ذلك (Pūhu) أو (Pūhānum) يعني مبادلة
 و (Farībūm) يعني عوض الخسارة و (Abi-abu) أي أبو الأب و (Abi-ammē)
 أي أبو الأم وكذلك (Abi-abi) أي أخو الأب و (Abi-abi) أي أخت أُمها.
 وكانت الأم إذا ماتت زوجها قبل ولادة الطفل وعندها أولاد آخر تقول

(Abūqumu) أى أبوم بمعنى أبو الأخوة ويقول الأولاد (Abūnu) أى أبونا وطبعاً للمعنى أن الطفل عوض عن الأب انتوفى وقول الأولاد أيضاً (Kīma aḥīya) و (Kīma-aḥum) وكمة (Kīma) هنا بمعنى عوضاً عن . ومثال أسماء الشكية كما يأتى (Ali-aḥu) بمعنى أين الأخ و (Ali-aḥi) بمعنى أين أخى و (Ali-abum) بمعنى أين الأب و (Ali-nammi) بمعنى أين أمى و (Ali-ellati) بمعنى أين عاتلى . وشكى أب على وفاة ابنه الوحيد (Mannum-mēša-liṣṣur) معنى من الذى سيحفظ الشريعة ومضنون أن هذه الجملة صارت لقب الأب . ومثل أسماء الدماء هنا (Rībam-ili) بمعنى عوض لى يا إلهى أو (Ilu-līrīb) بمعنى فليعوض الإله . ولكن اذا قيل (Erībam) أى عوض لى أو (Ili-erībam) بمعنى عوض لى إلهى أو (Erība-Sin) بمعنى عوض سن فهذه هى أسماء الخند . وكذلك (Sin-aḥa-erība) بمعنى عوض سن عن الأخ . وأسماء الصبية كما يأتى : (Abi-ai-amāši) بمعنى لا أنسى أبى و (Aḥa-lā-amašši) بمعنى لا أنسى أخى و (Kī-lamāši) بمعنى كيف أنسى واذا قيل (Abi-ilum) بمعنى أبى هو اله و (Aḥum-ilum) بمعنى أخى هو اله و (Ili-ummati) بمعنى إلهى هو عاتلى و (Sin-ellatsu) بمعنى سن عاتله ، فالمعنى أن الأب أو الأخ أو أحد من العائلة ذهب الى الآلهة فحى المولود بهذه الكلمات .

باب أسماء العبيد

توجد أسماء عبيد كثيرة فى النصوص الأكديّة ويقال انها تخص عبيداً . وذكرنا الفرق بين أسماء الأحرار والعبيد المستعملة عند العرب فيما سبق ولكن هذه الأسماء الأكديّة لأنواع . توجد أدعية لسادة العبيد ولبيداتهم وكمات التوكيل عليهم وكمات مدحهم . وفى تلك الأسماء كلمتا (Bēli و Bēli) ليستا أسماء إله وآلهة ، بل معناها سيدي وسيدتى . مثال ذلك (Bēli-lībluṭ) بمعنى فليحى سيدي (Lu-balṭat) بمعنى لو كانت فى المصححة أى السيدة و (Bēli-līburram) بمعنى فليتبسم لى سيدي و (Bēli-lībūr) بمعنى فليتبسم سيدي . و (Lībūr-šadūni) أى فليتبسم جبلنا والجبل هو السيد و (Šī-lū-dārāt) بمعنى لو بقيت هى دائماً

أى السيدة و(Bēli-lū-dāri) يعنى لوبقى سيدى دائماً وتدعى السادة بالاسماء
التالية (Nāplisi-bēlti) يعنى التفتى الى بالرحمة ياسيدى. (Bēlti-lā-tennenni)
يعنى ياسيدتى لا تعيربنى . و (Bēl-qātn-šabbatanni) يعنى ياسيد إمكى
من يدى ..

وكلمات التوكل مختلفة فى أسماء العيدومى (Atkal-ana-bēlti) يعنى توكلت
على سيدتى و(Tāklāk-ana-bēliya) أى توكلت على سيدى . و (Atkulāi)
يعنى توكلت عليها أى السيدة و(Bēli-dūri) يعنى سيدى هو سيدى و (Umni-
šamši) والمعنى مفهوم لديكم وسميت السيدة هنا بالأم . و (Umni-simti) يعنى
أى هى زينتى . و (Bēltum-kīma-abi) يعنى السيدة مثل الأب . و-Itti-bēli-
(Mnri-ahūtu) يعنى عند سيدى تأخى ، وذكرت فى نص أكدى عبدة اسمها (Mnri-
bāsti) يعنى زوجى ملاك . ويظهر من ذلك أن سيد العبدة زوجها فى اختارت
اسماً جديداً .

ومن أسماء التعظيم نذكر (Ili-awīlim-rabi) يعنى إله السيد لعظيم .
و (Nadān-bēlti-rabi) يعنى هبة السيدة لعظيمة .

ملحق أسماء الموظفين

إنه يوجد نوع من الأسماء الأكديّة وهو يخص موظفى الحكومة .
والمظنون أن هذه الأسماء اختيرت عندما وظف الرجل . وأما معانى تلك
الأسماء فلا تختلف عادة عن معانى الأسماء الأخرى . مثال ذلك الأسماء التالية .
(Hannumurabi-lū-dāri) أى لوبقى محوروبى دائماً . ومعروف لديكم أن محوروبى
كان ملكاً مشهوراً فى بلاد بابل التى سنة قبل الميلاد تقريباً . وكذلك (Sin-
mācka-ušur) يامن احم بلادك و(Asšur-bēla-ušur) يعنى يا آشور احم السيد .
و(Marduk-šarru-ešur) أى يا ماردك احم الملك . و(Šarru-lū-dāri) أى لوبقى
الملك دائماً . و(Šulmu-bēli-lāmur) يعنى فلاز سلام السيد . و (Šarru-nūri)
يعنى الملك هو نورى . و (Taklāk-ana-šarri) يعنى توكلت على الملك

و(Sarru-itiya) معنى لك مى و(Dannu-Sarru) معنى لك قوى. وأيضاً (Mannu-Ki-Sarru) معنى من مثل لك. وهم جراً. وقد فهمتم أن الأسماء الأكديّة أغلبها يختلف عن الأسماء التي تستعمل عند الأمم السامية الباقية وخاصة عن الأسماء العربية. وسبب هذا هو تأثير الأمة الشمرية على الأمة الأكديّة.

ونستخرج من ذلك أن كثيرين من الأكديين إما كان أصلهم من الشمرين ويتكلمون باللغة الأكديّة وإما إذا كان أصلهم أكدياً كانوا يترجمون الأسماء الشمرية الى لغتهم.

الأسماء العربية

انه توجد أسماء أعلام عبرية في أسفار العهد القديم وفي النصوص الآرامية التي كشف عنها في مصر والتي أصحابها يهود مهاجرون ثم في نقوش عبرية وفي كتب عبرية ألقت بعد العهد القديم. ولكن الأسماء التي تخصنا هنا هي الأسماء الموجودة في أسفار العهد القديم. ومعاني تلك الأسماء بعضها يشابه معاني الأسماء الأكديّة وبعضها يشابه معاني الأسماء العربية أما صيغ الأسماء العربية فهي فعلية أو اسمية أو جمليّة والجل التي نجدناها هنا هي اسمية أو فعلية وقد رأينا أن الأسماء الجمليّة كانت تستعمل كثيراً عند الأكديين وكان العبريون يستعملونها أيضاً. ولكن هذه الأسماء بالعادة مركبة من كلمتين فقط لا من ثلاث كلمات. وكذلك استعملت عند الآراميين وعند أهل الحبشة وعرف أنها قليلة عند العرب يد أنها توجد في الألقاب مثل تأبط شراً وجاع قله. وإذا وجدنا أسماء مثلها عند الصفويين وهم عرب فانا نستخرج أنهم استعاروا تلك الصيغ من جيرانهم أي الآراميين أو العبريين. والفعل الذي في هذه الأسماء إما الماضي وإما المضارع والماضي يشير الى أسماء الحمد والمضارع يشير الى أسماء التثني.

أما معاني الأسماء فهي في الأصل معروفة للوالدين وكان يختار الأب اللام لاجل المعنى. ولكن أحياناً نسي المعنى واختار الأب اسم أبيه لولسه

فاتشورت هذه اللطافة عند العبريين المهاجرين ، وكما تعرفون عند العرب أيضاً وسماها الطلاء (Paronyma) أى التسمية باسم الجذ ، وكثيراً ما لم يفكر الأب في معنى الاسم بل اختاره لأنه اسم أبيه . وتوجد خاصة في هذه التسمية وهي أن الطفل يسمى باسم جذه بعد موت الجذ : لأجل اعتقاد الناس أن نفس الجذ تحى في حثينه ، وأن النفس في الاسم . وإن سمي الطفل باسم جذه ، والجذ بعده حتى فهذه التسمية مثل التنى أن يموت الجذ .

والأسماء العبرية كانت معانيها في الزمان القديم على الأغلب تخص الحياة في الدنيا ثم صار العبريون يفضلون الأسماء الدينية . وقد استخدموها للمذكر والمؤنث .

وقبل ما تفسر الأسماء العبرية الأصلية نذكر الأسماء الأجنبية التي كانت تستعمل عندهم . الأسماء المصرية القديمة هي الآتية . (Mōšē) يعنى موسى و (Mōšē) اختصر من اسم مركب مثلاً (Tuthmōšē) . ثم (Pinhās) معناه العبد الأسود في اللغة المصرية القديمة . ويمكن أن (Aharōn) أى هارون يكون اسماً مصرياً ، ولكن مشكوك في معناه واشتقاقه . والاسم الذي كتب (أس . ر) وحركه العلماء العبريون (Assir) يمكن أن يكون نطقه الأصلي (Usīr) يعنى (Osiris) . واسم (Hūr) على الأرجح اسم الآلهة المصرية القديمة (Horus) ، ويوجد أيضاً اسم مركب من جزء مصري وجزء عبري وهو (Pūṭī'el) معناه الذي وهبه الآله لأن المقطع (pu) اسم الوصل ومقطع (ti) معناه وهب . ثم توجد أسماء آرامية وأكديّة وفارسية ونذكر منها فقط (Zrubābēl) و (Mordekhai) و (Bilšān) وهو (Bēlšunu) ومعروف لديكم الآن أن معناه ربهم أو سيدهم .

ونذكر هنا أيضاً الكلمات التي تعبر عن الآلهة في الأسماء للعبرية وهي أب وأخ وعم و (ēl) و (Tahwī) . واختلف العلماء في تفسير الكلمات أب وأخ وعم . كأن من قال إن الأخ هو الآلهة ومن قل إنه الانسان . مثلاً (Aḥī-melekh) تفسره إما أخ الملك والملك هنا الآلهة وإما أخى هو الملك

وترون أن الفرق في الصيغة فقط لا في المعنى ، والمعنى هو التآخي بين الإله والإنسان ، ووجد عند أهل قرطاجنة اسم معناه أخت الملك أى الآلهة حتى عند أهل الحبشة استعملت أسماء مثل (Ehwa-Krestos) و (Ehta-Krestos) معناها أخ المسيح وأخت المسيح . وعلى الأرجح استعمال الكلمات أب وأخ وعم عند العبريين يشير إلى الآلهة .

والحركة : التى توجد في كثير من هذه الأسماء هي إما ضمير المتكلم وأما من بقايا علامات الجر الخاصة بالملكية . (genitive) فصارت ياء انفصل بين جزءى الأسماء فقط لأن العبريين ضيعوا التنوين ، والفرق بين الرفع والجر والنصب . وتطور اللغة هذا يشابه تطور اللهجات العربية ، والكلمة (إله) معروفة لديكم . وأما اسم الإله اليهودى وهو (Yahwè) فاشتقاقه مشكوك فيه وكتب العلماء الأوربيون كتباً ومؤلفات لا تحصى عن صيغة هذا الاسم ومعناه . وكان من اشتقه من (Dyaus) وهو آله السماء عند أهل الهند والأمم الآرية في الشرق ، وهو (Zeus) عند اليونان القدماء . ولكن هذا الاشتقاق لا يرجح وكان من قال ان (Yahwè) وزن يفعل وهو في العبرية يفعيل لفعل (hāwā) وأن (hāwā) و (hāyā) لها معنى واحد أى (كان) أما (hāyā) فكلمة عبرية و (hāwā) فعل آراى . فإذا (Yahwè) معناه يكون أى يوجد ، وأحياناً يستعمل الفعل المضارع كاسم نحوى مثلاً يهوى ويهوى وهما إلهان عند العرب قبل الاسلام . و (Yahwè) هو الاسم الأصلى ولكن اليهود حركوه (Yehowā) بحسب كلمة (adonai) يعنى الرب لأنه لم يجوز عندهم أن ينطقوا اسم الإله . وفي أسماء الأعلام اختصر صيغة (Yahwè) فصارت (Yābū) أو (yāu) أو (yēho) أو (yō) أو (yā) . وسنذكر مثال ذلك فيما بعد . واختصار الأسماء للتصغير وللتلطيف كان شيئاً اعتيادياً عند العبريين . وصيغ الاختصار كما يأتى :

١ — حذف اسم الآلهة فبقى الجزء الثانى كفعل مثلاً (Nātbān) اختصار (Nethan-'ēl) يعنى وهب الإله أو أبدل الفعل اسماً مثلاً (Zekhr) أى ذكر وهو اختصار (Zekhuryābū) أى ذكر (Yawè) .

٢ — أضيفت أداة التلطيف للجزء الباقي مثلاً (Zikhrī)

٣ — استعملت صيغة فعول وقيل (Zakkūr)

٤ — اختصر الجزء الباقي وأضيفت أداة التلطيف وقيل (Zakkui)

وأما حذف جزء اسم فهو معروف عند كل الأمم السامية . قد رأينا عند الأكديين ، وكما نعرف (وهب) اختصار (وهب الله) و(عبد) اختصار (عبد الله) أو (عبد مئة) و(سعد) اختصار (سعد اللآة) وهم جرا . وعند أهل الحبشة نجد (Tasfā) بمعنى رجاء وهذا اختصار (Tasfā-Mārfāt) بمعنى رجاء العذراء أو (Tasfā-Ḥawāriyāt) بمعنى رجاء الخواريين و (Sebḥat) بمعنى سبحان وهذا اختصار (Sebḥat-la'ub) بمعنى سبحان الأب . ومن أسماء التلطيف اسم (Bēbrei) مفهوم وهو مثل ية عند العرب ولكن لا نعرف الصيغ الأصلية لأسماء التلطيف التالية : (Šunēā) أو (Šūsā) و (Šāšāi) و (Šīāi) و (Zāzā) و (Zīzā) كلها من كلام الأطفال على الأرجح .

وننتقل الى أقسام الأعلام عند العربيين ونقسمها بحسب المعاني لا بحسب الصيغ لأننا قد تكلمنا عن الصيغ في المقدمة ، والصيغ معروفة لديكم وواضحة بنفسها . وعندنا الأسماء الدينية والأسماء الدنيوية ، والأسماء الدينية أربعة أنواع وهي :

١ — أسماء الشهادة أعني الأسماء التي يبر فيها عن العبادة وعن البر

٢ — أسماء التوكل

٣ — أسماء الحمد

٤ — أسماء التقى . والأسماء الدنيوية هي الأسماء الزمانية والمكانية

وأسماء صفات الأولاد وأسماء الحيوان والنبات .

الأسماء الدينية أكثرها مركبة من الكلمات أب أو بُنْخ أو عَم أو (ēl) أو (Yāhū) أي (Yahwē) وكلمة أخرى وقليلاً ما توجد فيها أسماء آلهة كنعانية مثلاً (Adon) و (Ba'al) . كان (Adon) آله الأكرتين والفينيقيين

والكنعانيين وهو آله الخريف والربيع آله يموت ويقوم من بين الأموات وسماه اليونانيون (Adonis) وكان (Yahwé) آله موسى وبني اسرائيل عندما دخلوا في بلاد فلسطين أى بلاد كنعان . ولكن الكنعانيين كانوا يعبدون أبصلا مكانهم أى أمكنة عبادتهم جبال وعيون وشجر . تعلم بنو اسرائيل تلك العبادة فسوا أولادهم بآلهة فيها كلمة (يميل) ولكن الأنبياء أبغضوا عبادة الأصنام ودعوا الى عبادة (Yahwé) الذى هو الههم الوحيد وهو كما قيل في سورة التوحيد آله أحد آله صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد .

تذكر الآن مثال أسماء الشهادة وهى (Abdi-'lā) أى عبد الآلهة و (Ebhēdh-melek) أى عبد الملك أى الآلهة و (Obhadhyā) أى عبد (Yahwé) . والصيغ المختصرة (Ebhēdh) و (Abbdā) و (Abbdon) . ثم (Eš-ba'al) عوضاً عن (Iš-ba'al) وكلمة (Iš) تعنى رجلاً ولذلك ترجمة (Eš-ba'al) هى ذو رجل ، ولأن هذا الاسم يشير الى عبادة وثنية غيره الأنبياء جعلوه (Iš-bōdath) أى قول النبي . و (Abbdā) معناه إما الآلهة هو أبى أو هو الأب . و (Eš-ba'al) أى الآلهة هو (Eš-ba'al) أى هو الآلهة أو هو الهى و (Yēhū) معناه (Yahwé) هو لأن (Yēhū) عوضاً عن (Yohū) وهذا هو مخالف الحركات كما أن (Yoshū'a) وهو اسم خلف النبي موسى صار (Yēshū'a) وهو اسم المسيح ومعنى هذا الاسم (Yahwé) هو المعين . إنا قد ذكرنا اسم (Mikha'el) ويوجد أيضاً (Mikā'yāhū) أى "من مثل (Yahwé)" والصيغ المختصرة (Mikhā) و (Mikhal-Mikhal) اسم صبية واقترح عالم الماني مفسراً هذه اللام أنها أداة التلطيف كما هى في لغات آرية . ثم (Abhīrām) و (Abbrām) و (Abhīrāhām) معناها الأب أى الآلهة تعالى و (Abbrāhām) صار ابراهيم عند العرب والقيصة مشكوك فيها واختلف العلماء في تفسيرها ولكن على الأرجح (Abbrāhām) اشتق من (Abbrām) وكلمة (Rām) معناها تعالى . إن اسماً عربياً معروفاً جداً عند أهل أوروبا هو (Elizabeth) وصيغته الأصلية (Elišebbā) ولختلف العلماء في تفسير

معناه وإذا قيل إن للمنى هو إلهى هو الكمال فأظن أن هذا صحيح . ويوجد أيضاً (Yehošebha*) والصفة المختصرة (Shebha*) .

نذكر الآن بعض أسماء التوكل . وهى (Gērā) وهو اسم مختصر معناه جار الاله وكلمة جار تشير على حليف . وسمعت اسم (Gārālāh) عند العرب . و (Dodbiyāhū) و (Yēdaīdhā) معناها محبوب (Yabwē) وكان (Yēdhidhā) لقب الملك سليمان والصيغ المختصرة (Dodho) و (Dodhai) وإن قيل (Bešal'el) يعنى فى ظل الاله فهو تقليد اسم أكدي . والمظنون أن (Bēšai) و (Šillethai) صيغتان مختصرتان لذلك الاسم . وقد ذكرت فيما سبق انه وهذا هو اسم ابنة الشاعر أبى العتاهية . وكذلك نجد فى العبرية (Lā'el) و (Lemū'el) أو (Lemo'ul) أى لاله (Abhiṭobh) يعنى أبى هو طيب ثم (Aḥiṭobh) يعنى أخى هو طيب وكما قلنا الأب والأخ هنا الاله . و (Tobiṣrāhū) يعنى الطيب هو (Yabwē) و (Re'ū'el) يعنى إما الاله هو خليل وإما خليل الاله . وإن أسماء عديدة تعبر عن أن الاله يمن . وهى مركبة من كلمات معناها الاله وكلمتى (ezar) و (šūac) معناها العون وتلك الأسماء كما يأتى : (Abhi'ezar) و (Aḥi'ezar) و (Elī'ezar) و (Abh šūm*) و (Yēhošūa) وصيغها المختصرة هى (Ezer) و (Ezrā) و (Ezri) و (šū'a) وكلمة (peleṭ) تعنى أيضاً عوناً والطاء فى هذه الكلمة أبدلت من التاء كما نرى من فعل أفلت العربى . والأسماء العبرية التى توجد فيها هى (Elipheleṭ) و (Palṭi'el) والصيغ المختصرة (Peleṭ) و (Palṭi) و (Elišūr) واختصاره (šūr) يعنى أن الاله صخر أى سند قوى . ان كلمة (šūr) معناها صخر واشتق منها اسم مدينة صور فى سوريا . وكلمة (šūr) معناها جدار ولذلك الاسم (Abhišūr) يعنى أبى أى إلهى هو جدار أى سند ثم يعبر فى بعض الأسماء عن أن الاله لقوى . وهى (Uzzi'el) و (Uzziyāhū) و (Hiṣṣiyāhū) وصيغتها المختصرة هى (Uzzā) و (Uzzi) و (Hiṣṣi) و (Yo'ēdh) يعنى (Yahwē) هو عادل أو منعم . واسم (Yo'ēdh)

يعني (يشب) ويشير الى أن الآلهة يشاهد النساكين ويرى بلايهم وبهينهم .
وكلمة (Ešeq) تعني التعيب وقيل في الأسماء (Hilqitā) و (Ešeq)
و (Heiq) إن الآلهة تعيب الإنسان أي تعين له . وكلمة (Šālem) طبعاً
معناها سلام وتوجد في الأسماء (Abšāšālar) و (Šēlonan) و (Šēloni)
ومعروف بكم أن (Šēlonah) هو الاسم عبري للملك سليمان و (Abūšālam)
و (Abūšālam) و (No'omi) و (Na'am) معناها أن الآلهة منعم . وقيل
أيضاً إن الآلهة هو النور والأسماء (Urēl) و (Urēl) و (Ur) و (Ur)
لا تشير الى كلمة (ur) أي تبارك الى كلمة (ur) أي النور . وفي الآتين
(Ahīšahar) و (Šahar) نجد كلمة (šahar) التي في العربية سحر
أو سحر .

ومن أسماء التوكل قتل الآلهة إلى أسماء اخذ . إننا قد قلنا إن هذه الأسماء
يستعمل فيها الفعل الماضي لأن الناس حمدوا بها الآلهة لما قد عمله . قيل عند
العبريين أيضاً إن الولد هو وهب الآلهة ولذلك نجد الأسماء التالية (Einārhan)
و (Nerhan'el) يعني وهب الآلهة (Nerhan'yāhū) أي وهب (Yahwē)
و (Nerhanmelekh) أي وهب الملك وهو الآلهة (Nerhan'yāhū) أي هبة
(Yahwē) وصيغتها المختصرة (Nāchan) و (Mattenai) و (Matthān)
وفي اسم (Yo'ā) أو (Yo'ā) نجد كلمة كانت معروفة في العربية القديمة
وهي أوس بمعنى وهب ولذلك (Yo'ā) يعني وهب (Yahwē) و (Berāyā)
يعني خلق (Yahwē) و (Ašā'el) يعني عمل الآلهة و (Ma'aseyā) يعني عمل
الآلهة . وقيل أيضاً (Elqā'el) أي فعل الآلهة . وفعل (bānā) و (qānā)
معناها على الأرجح خلق ولذلك (Elqānā) يعني خلق الآلهة و (Benāyā)
يعني خلق (Yahwē) وإن قيل (Amaryā) يعني أمر (Yahwē) فالمفنون
أن الآلهة أمر أن يولد أولاد . وقيل (Ehyāsāph) و (Ehyāsāph) أي زاد
الآلهة إذا ولد ولد ثان أو ثالث أو أكثر ونلاحظ هنا أن اسم (Yoseph) وهو
يوسف هو الفعل المضارع في العبرية وهو اسم تمنى والنتيجة أن الوالدين تمنا

أن يزيد الاله لهم ولداً . وأما الأسماء (Šaleimṣāb) و (Šillēm) و (Šallūm) فهي أسماء العوض لأن كلمة (Šillēm) معناها هنا عوض وقد رأينا أن أسماء مثل ذلك اختيرت بعد موت الأب أو عضو آخر للعائلة . وكذلك الأسماء (Nehemṣā) وصيغها (Naḥam) و (Nāḥūm) و (Naḥamūnī) تدل على العوض لأن معناها تخص التعزية . واخذ للاله بعد ما أعان يوجد في الأسماء التالية (El'āzār) و (Azar'ēl) و (Azzūr) . والاسم المعروف المكتوب باللاتينية (Haadrubal) صيغته الأصلية (عز رحل) يعني أعان بل (Haadrubal) و (Hannubal) كانا قائدي أهل قرطاجنة في محاربتهم أهل روما واسم (Hannibal) يعني رحم بل لأن كلمة حن رحم وكذلك (Hōḥā'ṣā) و (Hosēa') و (Yo'āḥ) معناها أعان (Yahwē) وكلمة (āḥ) على الأرجح كلمة غاث العربية و (Azriqām) يعني قام عوني . و (Šemarṣā) يعني حفظ الاله واختصار هذا الاسم (Šimri) و (Aqqūbh) يعني صيغة التنخيف لأسماء وجد فيها فعل عقب أى حى أو حفظ ولكن لم يوجد في أسفار العهد القديم هذا الفعل ولا الأسماء الكاملة التى هو فيها بل توجد تلك الأسماء في النصوص التى وجدت في مصر (Ya'aqobh) يعني فليحفظ أو فليحم وهذا الاسم للتمنى . و (Petahṣū) أى فتح (Yahwē) يعني فتح الاله الرحم . واسم (El'āilhā) أى علم الاله وصيغته اختصرتان (Yāilhā) و (Yāilūn) تدل على عناية الاله لأن فعل (Yāilhā) أى علم معناه في العربية أيضاً اعتنى أو اهتم . و (Berakhṣū) يعني بارك (Yāhwē) أو هو اسم الحمد وأما (Bārūkl) معنى مبروك هو اسم التمتنى معناه فليكن مبروكا . و (Eldāilh) معنى أحب الاله كلمة (dāilh) وكلمة (ود) العربية قريبتان بعضهما من بعض . و (Zerahṣā) معنى أشرق (Yahwē) وبالاختصار (Zerāh) وتوجد أسماء عديدة معناها أن الاله سمع الدعاء ولا يذغى أن أذكرها كلها بل اكتفى بذكر (Šim'on) فقط وهو سمعان في العربية .

وقد ذكرنا (Zekharṣū) أى ذكر (Yahwē) والصيغ المختصرة . وذكرنا أيضاً (Hannibal) معنى رحم بل اسماً يونانياً ويوجد عند العبريين (Hannī'el)

و (Yohānā) و (Hānān) . وأما (Gabri'el) فتفسيره إما رجل أى ذو الاله وإما قوى الاله أو الاله هو جبار .

أسماء التمنى

إن أسماء التمنى وأسماء الحمد تشابه بعضها بعضاً ، ولذلك نذكر هنا معانيها العربية فقط وهي : فليارك (Yahwè) فليستد (Yahwè) . (فليحم) أى الاله . (فليمنع) أى الاله . فليد (Yahwè) . فليرحم الاله . (فليدرج) أى الاله . يعنى فليقب (فليفتح) أى الاله . فليقم (Yahwè) ولكن يجوز أن تفسر الأسماء (يعقوب) و (إسماعيل) و (اسحاق) بالدقة لأن العلماء اختلفوا فى تفسيرها أحياناً ، ولأنها أسماء مستعملة عند العرب أيضاً . إنا قد قلنا إن معنى فعل (ع ق ب) هو حفظه ولذلك (Ya'aqobh) يعنى فليحفظ أى الاله . وهو اسم عبرى لا عربى ويرجح أن يعقوب هو الكلمة العربية يعقوب ومعناها الحجل المذكور . واسم (Yisra'el) معناه على الأرجح فليملك الاله . وفى الواقع نجد اسم ملك عند أهل تدمر وكتب بحروف يونانية ولاينية (Gamblichos) . و (Yisra'el) يعنى فليسمع الاله . وعرب فصار اسماعيل واسماعيلين . وأما اسحاق فصبغة هذا الاسم العبرية (Yishāg) وكتب أيضاً (Yishāg) ومعناه فليتبسم أى الاله يعنى فليكن لطيفاً أو متعاً أو رحيماً .

الأسماء الدينية

إنا قد قلنا إن الأسماء الدينية تشمل أسماء مكانية وزمانية وأسماء الحيوان والنبات . وسأذكر هنا الأمثلة الآتية . (Armoni) أى (البلاطى) يعنى الذى ولد فى البلاط . (Haggi) أى (العيدى) يعنى الذى ولد فى يوم العيد (Sabbethai) أى (السبتى) يعنى الذى ولد فى يوم السبت . ثم أذكر أسماء الحيوان مثل (Layī) يعنى (ليت) وليت هو اسم عربى أيضاً و (Ze'eb) يعنى (ذئب) وهو اسم عربى أيضاً و (Sebbīrā) يعنى (غزالة) وغزالة اسم عربى و (Immēr) يعنى الخروفه وحمل اسم عربى و (Rahēl) يعنى نهجة صغيرة

ورحيلة اسم عربي و (Hāmor) يعني حمار وحمار اسم عربي أيضاً و (Hēzir) يعني خنزير وخنزير اسم عربي أيضاً ، وهذا الاسم يعبر عن سرعة الخنزير البري وخطورته . و (Šāphān) أي وبر ووبر اسم عربي و (Akhlor) يعني فار وفار اسم عربي و (Urēbh) يعني غراب وغراب اسم عربي أيضاً و (Yonū) يعني حمامة ، وحمام وحمامة اسمان عريان و (Šippōrā) كانت امرأة النبي موسى ، ومعنى الاسم هو عصفورة ، وعصفور اسم عربي و (Nahāā) يعني الحبة وحبية وحنش وأفعى أسماء عربية و (Nūn) يعني سمك وسمك ليس اسماً عربياً لكن يوجد ذو النون و (Pur'ōā) يعني برغوث ووجد الشيخ برغوث في ساحل البحر الأحمر . ونعرف أن البدو يخافون من البرغوث لا من القمل وإذا سموا الولد برغوثاً اشتبهوا أن يخاف منه الأعداء . ومن أسماء النبات نذكر (Tāmār) يعني نخل و (Yered) يعني ورد ووردة اسم عربي أيضاً و (Darda') يعني شوك . ثم نذكر بعض أسماء القرابة مثلاً (Ahyōn) و (Ahyān) يعني أخى أو أحسن أخيان و (Bekhōrath) يعني بكورية .

ولما تسلط الروم على بلدان الشرق اختار كثيرون من اليهود أسماء يونانية . أو غيروا الصيغ العبرية بحسب نطق الأوربيين فكتبوا (Sīmon) عوضاً عن (Šīmon) و (Isāk) عوضاً عن (Yišhāq) . وكذلك سمعت أن مصرياً اسمه نعمة الله كان يلفظ اسمه Nēmatūlla .

أسماء الأعلام النبطية

سبق أن ذكرنا أن النبط كان أصلهم عربياً ولكن أخذوا النطق واللغة المستعملة في قلوبهم من الآراميين . كانت المملكة النبطية قوية في القرن الأخير قبل الميلاد وفي القرن الأول بعده . خاف منهم أهل روميا فأرسل قيصر (Trajanus) قائده مع عسكر كبير الى بلاد سوريا فانهدمت المملكة النبطية في سنة ست ومائة . ودخلت عشيرة النبط والمثارات التي تحالفت معهم في بلاد الحضر فأسسوا قصبين احدهما تسمى (Hegra) والآخرى (Petra) و (Hegra) اشتقت من اسم عربي أي حجر ومكانها هو الذي يسمى الآن بمدائن صالح في الحجاز

الشبالي و (Petra) اسم يوناني معناه الصخر : ومكانها هو الذي يسمى الآن بوادي موسى في جنوب فلسطين . وتوجد الآثار المهمة للنبط في (Petra) وفي (Hegra) . ولما دخلوا وسكنوا في بلاد الحضر قبلوا الخط الآرامي وطبحة آرامية فصارت هذه اللهجة لغة الدولة ولغة التجارة فيما يظن وأما لغة العامة فقد استمرت عربية ، وهذا يظهر من أسماء الأعلام التي كلها تقريباً عربية .

ولما عاشر النبط أهل الروم والعرب والمصريين والآراميين أخذوا أسماء قليلة منهم ويمكن أن يحض هؤلاء الأمم سكنوا في مملكة النبط فكتبت أسماء في النقوش النبطية . وكتبت النقوش بالحروف الصامتة غير محركة وأحياناً كتبت الواو مشيرة على ت أو au وتوجد أسماء أصلها يوناني وأصلها لاتيني . إني وجدت ثلاثين مثلاً تقريباً وسأمل مسائل لكم بعضها بالحروف الصامتة ثم أذكر الصيغ الأصلية . وهي (ا ب ل و ن ي س) يعني (Apollonios) و (ب س س) يعني (Bassus) و (ج ي س) يعني (Gaius) و : ي ل ي : س يعني (Julius) و (ل و ق ي س) يعني (Lucius) و (م ر ق س) يعني (Marcus) و (ق ز م س) يعني (Kosmas) و (ر و ف س) يعني (Rafus) و (ت د س ي س) يعني (Theodosios) .

والأسماء العبرية الموجودة في نقوش نبطية هي (Danīṣēl) و (Mennāṣṣē) و (Nāthān) و (Šabbēthai) واسم كتب ش ب ي ت ولفظه على الأرجح شَبَيْت أو شَبَيْت وذكر أن صاحب اسم (شبيت) كان يهودياً لكن صيغة اسمه هي نبطية . والمظنون أن (Danīṣēl) و (Mennāṣṣē) و (Nāthān) كانوا يهوداً أيضاً لأن اليهودية انتشرت في بلاد النبط وفي تدمر وفي كل بلاد العرب كما تعرفون وكانوا في خير وفي اليقين . ولا أعلن أن النبط كانوا يختارون أسماء يهودية لأولادهم ، وأما اليهود أنفسهم فكانوا يستعملون أسماء مأخوذة من الأمم التي بينها مسكنهم ويشير إلى مصر الاسمان (ع ب د ا ي س ي) و (ع ل ي م ت ا س) يعني عبد الالهة التي اسمها (Isis) ومعنى الاسم الثاني هو غليمة (Isis) أي أمها ونعرف أن (Isis) كانت تعبد في (Petra) ووجد

اسم (Tapis) في بلاد النبط وهذا اسم مصري أيضاً يعني ذات الاله الذي اسمه (Apis) وأما الأسماء الآرامية فشكوك فيها وهناك اسم واحد فقط وهو (تورا) ينطق تورا يعني الثور هو آرامي أصلي . ونضيف الى . هذا غريبة نبطية نصها (ش ل م) (ا س ك رس) (ب و) (ف ر س ا) نقرأه سلام أسكرس ابن الفارسي وأظن أن صاحبه كان فارسياً سافر الى بلاد النبط وأن أسكرس و (Xerxes) اسم واحد تعرف أن فرساً جاء والى مكة والى المدينة في زمان النبي وكذلك جاء أسكرس إلى (Hegra) .

وقبل ما نذكر الأسماء العربية الموجودة في النقوش ينبغي أن نلاحظ نوعاً خاصاً للأسماء وهو يشمل أسماء مستعملة للمذكر والمؤنث . وهذه الأسماء تشير الى صفات أى صفات النفس وصفات الجسم . وصفات النفس هى بالعربية حب وخلد وحسن ولطف وملح وذؤف . وسمى بها البنون والبنات ويظهر هذا إما من النصوص النبطية اذ وجدت كلمة (ب ر ت) أى ابنة بعد الاسم وإما من نقوش يونانية وجدت في بلاد النبط ونقلت فيها أسماء عربية الى اليونانية ، وهو كما يأتى : إذا كان الاسم مذكراً أضيف مفتاح (a) وهو علامة المذكر . وإذا كان الاسم مؤنثاً أضيف مقطع (ē) أو (a) وهو علامة المؤنث . مثلاً اسم حن يعني رحمة قل الى (Ennos) و (Ennē) واسم حسن قل الى (Osnos) و (Osnē) وصفات الجسم يعبر عنها بوزن أفعال الذى وجد في أنيب وأراس وأسنم وأشعر وأسود كلها أسماء للمذكر والمؤنث . وهناك مثل كتب بحروف يونانية وهو (Aniabos) و (Aniabē) ونضيف هنا (Akrabos) و (Akrabē) أى عقرب ونعرف أن العقرب مؤنثة عند العرب وأن عقرب اسم علم مذكر .

والآن ننقل الى الأسماء النبطية — عربية . وتقدم ملاحظة عن الواو التى وجدت في آخر الأسماء النبطية . والواو هذه تشير الى أن الاسم معرب وأما الأسماء المبنية فكتبت بلا واو في آخر الاسم . وهذه العادة أخذها العرب من الخط النبطي فكتبوا عمرو وعمر . إننى قد اقتبست أكثر

من ثلاث جثة اسم عربية من النقوش النبطية ولا يمكن أن أذكرها كلها وطبعت في كتابي الذي عنوانه (Nabataean Inscriptions) ولكن أذكر بعضها ولا أقرؤها حرفاً حرفاً كما كتبت بحروف نبطية بل أحركها بحسب الأسماء العربية الصحيحة أو بحسب نقلها بحروف يونانية . وإذا كتب اسم مع الواو الأخيرة فأقرؤه مع التوين العربي . وإذا كتب بلا تلك الواو فأقرؤه مبنياً . ورتبت هنا الأسماء بحسب الهجاء العربي لا بحسب المعاني وتتكلم عن معاني الأسماء العربية فيما بعد .

وهذا هو مختصر فهرست الأسماء النبطية . عربية . أذينة . أسد . أمير . والاسم الكامل (Amar-ʿēl) . أمين . أمة وأمية وأمة الله . أوس وأويس وإياس وأوس الله وأوس البعل . باجل ، بدر ، برغوث ، بكر ، بني . تيم وتيم الله وتيم ذو شرا يعني تيم أي عبدالله الذي اسمه ذو الشرى ، أثلج ، ثور ، (ولكن تورا كما قلنا اسم آرامي) ، جيل وجليل ، جد ، جدي أو جدي ، جزيرة . جرم وجريم ، جشم وجشم ، جل ، حاج ، وحجاج وبججة ، حجر وحجير ، حر ، حارث وحارثة (وكان حارثة اسم ثلاثة ملوك عند النبط وكتب بحروف يونانية (Arethas) وقيل في أسفار العهد الجديد إن (Arethas) كان يتسلط على دمشق عند ما الحواري بولس أقام فيها ، حسن ، حلم ، حامله ، حنين ، حنظل وحنظلان ، تين ، حوت ، أحول ، جى ، حيان و(Hai-ʿēl) ، الخشاف ، خلد ، خالص وخليص وخالصة ، خلف وخليف ، خير وخيران ، خيام ، ذئب وذئب والذئب ، ذكر . رؤف . رب ، و(Rabb-ʿēl) وكان (Rabb-ʿēl) اسم ثلاثة ملوك عند النبط أو أربعة لأنه يجوز أن ملكا اسمه (Rabb-ʿēl) الرابع غلبه قيصر ، رجب ، راجل ، زبد وزبود ، زكى ، زيد ، سبع ، سعود ، وسعد ، سلم ومسلم ، سكية ، سمية ، أسود وسواد ، شك ، شامت وشमित ، شنيف ، شيب ، (Sai-ʿēl) وشيع يعني عبد أوتابع ، صاحب ، صعب ، صعد ، أصلح ، صوب ، طرى ، بطور ، طمان ، طائن ، عبد وعبيد وعبدى وعبدالله ، عيش وعبيشة ، عدى : عذر وعذور ، عصر ، عقرب ، عالم ، حلى وأعلا ،

عم وعام وكعه ، محر ، وعير وعيرة وعمر ونمر ، عوذ وعوذ ، عياض ،
 معين . عزاة ، غالب ، غام ، غوث ومفيت ، مغير ، فحل ، فارد ، غروان ،
 فبر ، فايز . قادم ، قاسط ، قصي ، قيام وقيامة ومقيم وقوم وقوام . أكبر ،
 كعب ، كلب وكلب ، كليل . لامة ، نغم ، لطف ، نوذان . مجد ومجيد ،
 إمرؤ الله ، صرأ لقبس ، مارثة ، مارد ، ماسك و (Masak-el) ، مطى ،
 معن ومعن الله ، ملح ومليح ، مالك وملكه أو ملكة وملك ، منع ومنعة .
 نجم ، نسل ، نصر ، نظر ونظير و (Nazar-el) ، نعل ، أنعم ونعمة ومنعم ،
 تقيب ، نبيل ، تنوخ . هاني ، وهني . وائل ، وتر ووتر ، وثينة ، وثيلة ،
 وحش ، ود ، ورد ووريد ، وشيكة ، وكيلى ، ولد أو ولدان ، وهب
 ووهبان ووهب الله .

إني أظن أنكم فهمتم فما قلته ثلاث نقط .

١ — أن أداة التعريف الفصيحة أى الألف — لام كانت تستعمل
 عند النبط .

٢ — أن اسم الله كان معروفا عندهم .

٣ — أن أداة التصغير أو التلطيف آن مبنى لا معرب .

أسماء الأعلام عند أهل الصفا

تذكر أن جبل الصفا في شرق جبل حوران وأن العرب الذين نسبهم
 بالصفيين كانوا يسكنون أو يحتلون في الحرة بين جبل حوران وبين جبل الصفا
 وفي شرق الصفا وفي جنوب الصفا وكثبوا آلافا من الخربشات على الأحجار
 البركانية الموجودة عند غدير أو عند منصب الخيم وهم جرا . والخط الصفيوى
 اشتق من الخط السبئي وهو كذلك .

𐤀 𐤁 𐤂 𐤃 𐤄 𐤅 𐤆 𐤇 𐤈 𐤉 𐤊 𐤋 𐤌 𐤍 𐤎 𐤏 𐤐 𐤑 𐤒 𐤓 𐤔 𐤕 𐤖 𐤗 𐤘 𐤙 𐤚 𐤛 𐤜 𐤝 𐤞 𐤟 𐤠 𐤡 𐤢 𐤣 𐤤 𐤥 𐤦 𐤧 𐤨 𐤩 𐤪 𐤫 𐤬 𐤭 𐤮 𐤯 𐤰 𐤱 𐤲 𐤳 𐤴 𐤵 𐤶 𐤷 𐤸 𐤹 𐤺 𐤻 𐤼 𐤽 𐤾 𐤿 𐥀 𐥁 𐥂 𐥃 𐥄 𐥅 𐥆 𐥇 𐥈 𐥉 𐥊 𐥋 𐥌 𐥍 𐥎 𐥏 𐥐 𐥑 𐥒 𐥓 𐥔 𐥕 𐥖 𐥗 𐥘 𐥙 𐥚 𐥛 𐥜 𐥝 𐥞 𐥟 𐥠 𐥡 𐥢 𐥣 𐥤 𐥥 𐥦 𐥧 𐥨 𐥩 𐥪 𐥫 𐥬 𐥭 𐥮 𐥯 𐥰 𐥱 𐥲 𐥳 𐥴 𐥵 𐥶 𐥷 𐥸 𐥹 𐥺 𐥻 𐥼 𐥽 𐥾 𐥿 𐧀 𐧁 𐧂 𐧃 𐧄 𐧅 𐧆 𐧇 𐧈 𐧉 𐧊 𐧋 𐧌 𐧍 𐧎 𐧏 𐧐 𐧑 𐧒 𐧓 𐧔 𐧕 𐧖 𐧗 𐧘 𐧙 𐧚 𐧛 𐧜 𐧝 𐧞 𐧟 𐧠 𐧡 𐧢 𐧣 𐧤 𐧥 𐧦 𐧧 𐧨 𐧩 𐧪 𐧫 𐧬 𐧭 𐧮 𐧯 𐧰 𐧱 𐧲 𐧳 𐧴 𐧵 𐧶 𐧷 𐧸 𐧹 𐧺 𐧻 𐧼 𐧽 𐧾 𐧿 𐨀 𐨁 𐨂 𐨃 𐨄 𐨅 𐨆 𐨇 𐨈 𐨉 𐨊 𐨋 𐨌 𐨍 𐨎 𐨏 𐨐 𐨑 𐨒 𐨓 𐨔 𐨕 𐨖 𐨗 𐨘 𐨙 𐨚 𐨛 𐨜 𐨝 𐨞 𐨟 𐨠 𐨡 𐨢 𐨣 𐨤 𐨥 𐨦 𐨧 𐨨 𐨩 𐨪 𐨫 𐨬 𐨭 𐨮 𐨯 𐨰 𐨱 𐨲 𐨳 𐨴 𐨵 𐨶 𐨷 𐨸 𐨹 𐨺 𐨻 𐨼 𐨽 𐨾 𐨿 𐩀 𐩁 𐩂 𐩃 𐩄 𐩅 𐩆 𐩇 𐩈 𐩉 𐩊 𐩋 𐩌 𐩍 𐩎 𐩏 𐩐 𐩑 𐩒 𐩓 𐩔 𐩕 𐩖 𐩗 𐩘 𐩙 𐩚 𐩛 𐩜 𐩝 𐩞 𐩟 𐩠 𐩡 𐩢 𐩣 𐩤 𐩥 𐩦 𐩧 𐩨 𐩩 𐩪 𐩫 𐩬 𐩭 𐩮 𐩯 𐩰 𐩱 𐩲 𐩳 𐩴 𐩵 𐩶 𐩷 𐩸 𐩹 𐩺 𐩻 𐩼 𐩽 𐩾 𐩿 𐪀 𐪁 𐪂 𐪃 𐪄 𐪅 𐪆 𐪇 𐪈 𐪉 𐪊 𐪋 𐪌 𐪍 𐪎 𐪏 𐪐 𐪑 𐪒 𐪓 𐪔 𐪕 𐪖 𐪗 𐪘 𐪙 𐪚 𐪛 𐪜 𐪝 𐪞 𐪟 𐪠 𐪡 𐪢 𐪣 𐪤 𐪥 𐪦 𐪧 𐪨 𐪩 𐪪 𐪫 𐪬 𐪭 𐪮 𐪯 𐪰 𐪱 𐪲 𐪳 𐪴 𐪵 𐪶 𐪷 𐪸 𐪹 𐪺 𐪻 𐪼 𐪽 𐪾 𐪿 𐫀 𐫁 𐫂 𐫃 𐫄 𐫅 𐫆 𐫇 𐫈 𐫉 𐫊 𐫋 𐫌 𐫍 𐫎 𐫏 𐫐 𐫑 𐫒 𐫓 𐫔 𐫕 𐫖 𐫗 𐫘 𐫙 𐫚 𐫛 𐫜 𐫝 𐫞 𐫟 𐫠 𐫡 𐫢 𐫣 𐫤 𐫥 𐫦 𐫧 𐫨 𐫩 𐫪 𐫫 𐫬 𐫭 𐫮 𐫯 𐫰 𐫱 𐫲 𐫳 𐫴 𐫵 𐫶 𐫷 𐫸 𐫹 𐫺 𐫻 𐫼 𐫽 𐫾 𐫿 𐬀 𐬁 𐬂 𐬃 𐬄 𐬅 𐬆 𐬇 𐬈 𐬉 𐬊 𐬋 𐬌 𐬍 𐬎 𐬏 𐬐 𐬑 𐬒 𐬓 𐬔 𐬕 𐬖 𐬗 𐬘 𐬙 𐬚 𐬛 𐬜 𐬝 𐬞 𐬟 𐬠 𐬡 𐬢 𐬣 𐬤 𐬥 𐬦 𐬧 𐬨 𐬩 𐬪 𐬫 𐬬 𐬭 𐬮 𐬯 𐬰 𐬱 𐬲 𐬳 𐬴 𐬵 𐬶 𐬷 𐬸 𐬹 𐬺 𐬻 𐬼 𐬽 𐬾 𐬿 𐭀 𐭁 𐭂 𐭃 𐭄 𐭅 𐭆 𐭇 𐭈 𐭉 𐭊 𐭋 𐭌 𐭍 𐭎 𐭏 𐭐 𐭑 𐭒 𐭓 𐭔 𐭕 𐭖 𐭗 𐭘 𐭙 𐭚 𐭛 𐭜 𐭝 𐭞 𐭟 𐭠 𐭡 𐭢 𐭣 𐭤 𐭥 𐭦 𐭧 𐭨 𐭩 𐭪 𐭫 𐭬 𐭭 𐭮 𐭯 𐭰 𐭱 𐭲 𐭳 𐭴 𐭵 𐭶 𐭷 𐭸 𐭹 𐭺 𐭻 𐭼 𐭽 𐭾 𐭿 𐮀 𐮁 𐮂 𐮃 𐮄 𐮅 𐮆 𐮇 𐮈 𐮉 𐮊 𐮋 𐮌 𐮍 𐮎 𐮏 𐮐 𐮑 𐮒 𐮓 𐮔 𐮕 𐮖 𐮗 𐮘 𐮙 𐮚 𐮛 𐮜 𐮝 𐮞 𐮟 𐮠 𐮡 𐮢 𐮣 𐮤 𐮥 𐮦 𐮧 𐮨 𐮩 𐮪 𐮫 𐮬 𐮭 𐮮 𐮯 𐮰 𐮱 𐮲 𐮳 𐮴 𐮵 𐮶 𐮷 𐮸 𐮹 𐮺 𐮻 𐮼 𐮽 𐮾 𐮿 𐯀 𐯁 𐯂 𐯃 𐯄 𐯅 𐯆 𐯇 𐯈 𐯉 𐯊 𐯋 𐯌 𐯍 𐯎 𐯏 𐯐 𐯑 𐯒 𐯓 𐯔 𐯕 𐯖 𐯗 𐯘 𐯙 𐯚 𐯛 𐯜 𐯝 𐯞 𐯟 𐯠 𐯡 𐯢 𐯣 𐯤 𐯥 𐯦 𐯧 𐯨 𐯩 𐯪 𐯫 𐯬 𐯭 𐯮 𐯯 𐯰 𐯱 𐯲 𐯳 𐯴 𐯵 𐯶 𐯷 𐯸 𐯹 𐯺 𐯻 𐯼 𐯽 𐯾 𐯿 𐰀 𐰁 𐰂 𐰃 𐰄 𐰅 𐰆 𐰇 𐰈 𐰉 𐰊 𐰋 𐰌 𐰍 𐰎 𐰏 𐰐 𐰑 𐰒 𐰓 𐰔 𐰕 𐰖 𐰗 𐰘 𐰙 𐰚 𐰛 𐰜 𐰝 𐰞 𐰟 𐰠 𐰡 𐰢 𐰣 𐰤 𐰥 𐰦 𐰧 𐰨 𐰩 𐰪 𐰫 𐰬 𐰭 𐰮 𐰯 𐰰 𐰱 𐰲 𐰳 𐰴 𐰵 𐰶 𐰷 𐰸 𐰹 𐰺 𐰻 𐰼 𐰽 𐰾 𐰿 𐱀 𐱁 𐱂 𐱃 𐱄 𐱅 𐱆 𐱇 𐱈 𐱉 𐱊 𐱋 𐱌 𐱍 𐱎 𐱏 𐱐 𐱑 𐱒 𐱓 𐱔 𐱕 𐱖 𐱗 𐱘 𐱙 𐱚 𐱛 𐱜 𐱝 𐱞 𐱟 𐱠 𐱡 𐱢 𐱣 𐱤 𐱥 𐱦 𐱧 𐱨 𐱩 𐱪 𐱫 𐱬 𐱭 𐱮 𐱯 𐱰 𐱱 𐱲 𐱳 𐱴 𐱵 𐱶 𐱷 𐱸 𐱹 𐱺 𐱻 𐱼 𐱽 𐱾 𐱿 𐲀 𐲁 𐲂 𐲃 𐲄 𐲅 𐲆 𐲇 𐲈 𐲉 𐲊 𐲋 𐲌 𐲍 𐲎 𐲏 𐲐 𐲑 𐲒 𐲓 𐲔 𐲕 𐲖 𐲗 𐲘 𐲙 𐲚 𐲛 𐲜 𐲝 𐲞 𐲟 𐲠 𐲡 𐲢 𐲣 𐲤 𐲥 𐲦 𐲧 𐲨 𐲩 𐲪 𐲫 𐲬 𐲭 𐲮 𐲯 𐲰 𐲱 𐲲 𐲳 𐲴 𐲵 𐲶 𐲷 𐲸 𐲹 𐲺 𐲻 𐲼 𐲽 𐲾 𐲿 𐳀 𐳁 𐳂 𐳃 𐳄 𐳅 𐳆 𐳇 𐳈 𐳉 𐳊 𐳋 𐳌 𐳍 𐳎 𐳏 𐳐 𐳑 𐳒 𐳓 𐳔 𐳕 𐳖 𐳗 𐳘 𐳙 𐳚 𐳛 𐳜 𐳝 𐳞 𐳟 𐳠 𐳡 𐳢 𐳣 𐳤 𐳥 𐳦 𐳧 𐳨 𐳩 𐳪 𐳫 𐳬 𐳭 𐳮 𐳯 𐳰 𐳱 𐳲 𐳳 𐳴 𐳵 𐳶 𐳷 𐳸 𐳹 𐳺 𐳻 𐳼 𐳽 𐳾 𐳿 𐴀 𐴁 𐴂 𐴃 𐴄 𐴅 𐴆 𐴇 𐴈 𐴉 𐴊 𐴋 𐴌 𐴍 𐴎 𐴏 𐴐 𐴑 𐴒 𐴓 𐴔 𐴕 𐴖 𐴗 𐴘 𐴙 𐴚 𐴛 𐴜 𐴝 𐴞 𐴟 𐴠 𐴡 𐴢 𐴣 𐴤 𐴥 𐴦 𐴧 𐴨 𐴩 𐴪 𐴫 𐴬 𐴭 𐴮 𐴯 𐴰 𐴱 𐴲 𐴳 𐴴 𐴵 𐴶 𐴷 𐴸 𐴹 𐴺 𐴻 𐴼 𐴽 𐴾 𐴿 𐵀 𐵁 𐵂 𐵃 𐵄 𐵅 𐵆 𐵇 𐵈 𐵉 𐵊 𐵋 𐵌 𐵍 𐵎 𐵏 𐵐 𐵑 𐵒 𐵓 𐵔 𐵕 𐵖 𐵗 𐵘 𐵙 𐵚 𐵛 𐵜 𐵝 𐵞 𐵟 𐵠 𐵡 𐵢 𐵣 𐵤 𐵥 𐵦 𐵧 𐵨 𐵩 𐵪 𐵫 𐵬 𐵭 𐵮 𐵯 𐵰 𐵱 𐵲 𐵳 𐵴 𐵵 𐵶 𐵷 𐵸 𐵹 𐵺 𐵻 𐵼 𐵽 𐵾 𐵿 𐶀 𐶁 𐶂 𐶃 𐶄 𐶅 𐶆 𐶇 𐶈 𐶉 𐶊 𐶋 𐶌 𐶍 𐶎 𐶏 𐶐 𐶑 𐶒 𐶓 𐶔 𐶕 𐶖 𐶗 𐶘 𐶙 𐶚 𐶛 𐶜 𐶝 𐶞 𐶟 𐶠 𐶡 𐶢 𐶣 𐶤 𐶥 𐶦 𐶧 𐶨 𐶩 𐶪 𐶫 𐶬 𐶭 𐶮 𐶯 𐶰 𐶱 𐶲 𐶳 𐶴 𐶵 𐶶 𐶷 𐶸 𐶹 𐶺 𐶻 𐶼 𐶽 𐶾 𐶿 𐷀 𐷁 𐷂 𐷃 𐷄 𐷅 𐷆 𐷇 𐷈 𐷉 𐷊 𐷋 𐷌 𐷍 𐷎 𐷏 𐷐 𐷑 𐷒 𐷓 𐷔 𐷕 𐷖 𐷗 𐷘 𐷙 𐷚 𐷛 𐷜 𐷝 𐷞 𐷟 𐷠 𐷡 𐷢 𐷣 𐷤 𐷥 𐷦 𐷧 𐷨 𐷩 𐷪 𐷫 𐷬 𐷭 𐷮 𐷯 𐷰 𐷱 𐷲 𐷳 𐷴 𐷵 𐷶 𐷷 𐷸 𐷹 𐷺 𐷻 𐷼 𐷽 𐷾 𐷿 𐸀 𐸁 𐸂 𐸃 𐸄 𐸅 𐸆 𐸇 𐸈 𐸉 𐸊 𐸋 𐸌 𐸍 𐸎 𐸏 𐸐 𐸑 𐸒 𐸓 𐸔 𐸕 𐸖 𐸗 𐸘 𐸙 𐸚 𐸛 𐸜 𐸝 𐸞 𐸟 𐸠 𐸡 𐸢 𐸣 𐸤 𐸥 𐸦 𐸧 𐸨 𐸩 𐸪 𐸫 𐸬 𐸭 𐸮 𐸯 𐸰 𐸱 𐸲 𐸳 𐸴 𐸵 𐸶 𐸷 𐸸 𐸹 𐸺 𐸻 𐸼 𐸽 𐸾 𐸿 𐹀 𐹁 𐹂 𐹃 𐹄 𐹅 𐹆 𐹇 𐹈 𐹉 𐹊 𐹋 𐹌 𐹍 𐹎 𐹏 𐹐 𐹑 𐹒 𐹓 𐹔 𐹕 𐹖 𐹗 𐹘 𐹙 𐹚 𐹛 𐹜 𐹝 𐹞 𐹟 𐹠 𐹡 𐹢 𐹣 𐹤 𐹥 𐹦 𐹧 𐹨 𐹩 𐹪 𐹫 𐹬 𐹭 𐹮 𐹯 𐹰 𐹱 𐹲 𐹳 𐹴 𐹵 𐹶 𐹷 𐹸 𐹹 𐹺 𐹻 𐹼 𐹽 𐹾 𐹿 𐺀 𐺁 𐺂 𐺃 𐺄 𐺅 𐺆 𐺇 𐺈 𐺉 𐺊 𐺋 𐺌 𐺍 𐺎 𐺏 𐺐 𐺑 𐺒 𐺓 𐺔 𐺕 𐺖 𐺗 𐺘 𐺙 𐺚 𐺛 𐺜 𐺝 𐺞 𐺟 𐺠 𐺡 𐺢 𐺣 𐺤 𐺥 𐺦 𐺧 𐺨 𐺩 𐺪 𐺫 𐺬 𐺭 𐺮 𐺯 𐺰 𐺱 𐺲 𐺳 𐺴 𐺵 𐺶 𐺷 𐺸 𐺹 𐺺 𐺻 𐺼 𐺽 𐺾 𐺿 𐻀 𐻁 𐻂 𐻃 𐻄 𐻅 𐻆 𐻇 𐻈 𐻉 𐻊 𐻋 𐻌 𐻍 𐻎 𐻏 𐻐 𐻑 𐻒 𐻓 𐻔 𐻕 𐻖 𐻗 𐻘 𐻙 𐻚 𐻛 𐻜 𐻝 𐻞 𐻟 𐻠 𐻡 𐻢 𐻣 𐻤 𐻥 𐻦 𐻧 𐻨 𐻩 𐻪 𐻫 𐻬 𐻭 𐻮 𐻯 𐻰 𐻱 𐻲 𐻳 𐻴 𐻵 𐻶 𐻷 𐻸 𐻹 𐻺 𐻻 𐻼 𐻽 𐻾 𐻿 𐼀 𐼁 𐼂 𐼃 𐼄 𐼅 𐼆 𐼇 𐼈 𐼉 𐼊 𐼋 𐼌 𐼍 𐼎 𐼏 𐼐 𐼑 𐼒 𐼓 𐼔 𐼕 𐼖 𐼗 𐼘 𐼙 𐼚 𐼛 𐼜 𐼝 𐼞 𐼟 𐼠 𐼡 𐼢 𐼣 𐼤 𐼥 𐼦 𐼧 𐼨 𐼩 𐼪 𐼫 𐼬 𐼭 𐼮 𐼯 𐼰 𐼱 𐼲 𐼳 𐼴 𐼵 𐼶 𐼷 𐼸 𐼹 𐼺 𐼻 𐼼 𐼽 𐼾 𐼿 𐽀 𐽁 𐽂 𐽃 𐽄 𐽅 𐽆 𐽇 𐽈 𐽉 𐽊 𐽋 𐽌 𐽍 𐽎 𐽏 𐽐 𐽑 𐽒 𐽓 𐽔 𐽕 𐽖 𐽗 𐽘 𐽙 𐽚 𐽛 𐽜 𐽝 𐽞 𐽟 𐽠 𐽡 𐽢 𐽣 𐽤 𐽥 𐽦 𐽧 𐽨 𐽩 𐽪 𐽫 𐽬 𐽭 𐽮 𐽯 𐽰 𐽱 𐽲 𐽳 𐽴 𐽵 𐽶 𐽷 𐽸 𐽹 𐽺 𐽻 𐽼 𐽽 𐽾 𐽿 𐾀 𐾁 𐾂 𐾃 𐾄 𐾅 𐾆 𐾇 𐾈 𐾉 𐾊 𐾋 𐾌 𐾍 𐾎 𐾏 𐾐 𐾑 𐾒 𐾓 𐾔 𐾕 𐾖 𐾗 𐾘 𐾙 𐾚 𐾛 𐾜 𐾝 𐾞 𐾟 𐾠 𐾡 𐾢 𐾣 𐾤 𐾥 𐾦 𐾧 𐾨 𐾩 𐾪 𐾫 𐾬 𐾭 𐾮 𐾯 𐾰 𐾱 𐾲 𐾳 𐾴 𐾵 𐾶 𐾷 𐾸 𐾹 𐾺 𐾻 𐾼 𐾽 𐾾 𐾿 𐿀 𐿁 𐿂 𐿃 𐿄 𐿅 𐿆 𐿇 𐿈 𐿉 𐿊 𐿋 𐿌 𐿍 𐿎 𐿏 𐿐 𐿑 𐿒 𐿓 𐿔 𐿕 𐿖 𐿗 𐿘 𐿙 𐿚 𐿛 𐿜 𐿝 𐿞 𐿟 𐿠 𐿡 𐿢 𐿣 𐿤 𐿥 𐿦 𐿧 𐿨 𐿩 𐿪 𐿫 𐿬 𐿭 𐿮 𐿯 𐿰 𐿱 𐿲 𐿳 𐿴 𐿵 𐿶 𐿷 𐿸 𐿹 𐿺 𐿻 𐿼 𐿽 𐿾 𐿿 𐻀 𐻁 𐻂 𐻃 𐻄 𐻅 𐻆 𐻇 𐻈 𐻉 𐻊 𐻋 𐻌 𐻍 𐻎 𐻏 𐻐 𐻑 𐻒 𐻓 𐻔 𐻕 𐻖 𐻗 𐻘 𐻙 𐻚 𐻛 𐻜 𐻝 𐻞 𐻟 𐻠 𐻡 𐻢 𐻣 𐻤 𐻥 𐻦 𐻧 𐻨 𐻩 𐻪 𐻫 𐻬 𐻭 𐻮 𐻯 𐻰 𐻱 𐻲 𐻳 𐻴 𐻵 𐻶 𐻷 𐻸 𐻹 𐻺 𐻻 𐻼 𐻽 𐻾 𐻿 𐼀 𐼁 𐼂 𐼃 𐼄 𐼅 𐼆 𐼇 𐼈 𐼉 𐼊 𐼋 𐼌 𐼍 𐼎 𐼏 𐼐 𐼑 𐼒 𐼓 𐼔 𐼕 𐼖 𐼗 𐼘 𐼙 𐼚 𐼛 𐼜 𐼝 𐼞 𐼟 𐼠 𐼡 𐼢 𐼣 𐼤 𐼥 𐼦 𐼧 𐼨 𐼩 𐼪 𐼫 𐼬 𐼭 𐼮 𐼯 𐼰 𐼱 𐼲 𐼳 𐼴 𐼵 𐼶 𐼷 𐼸 𐼹 𐼺 𐼻 𐼼 𐼽 𐼾 𐼿 𐽀 𐽁 𐽂 𐽃 𐽄 𐽅 𐽆 𐽇 𐽈 𐽉 𐽊 𐽋 𐽌 𐽍 𐽎 𐽏 𐽐 𐽑 𐽒 𐽓 𐽔 𐽕 𐽖 𐽗 𐽘 𐽙 𐽚 𐽛 𐽜 𐽝 𐽞 𐽟 𐽠 𐽡 𐽢 𐽣 𐽤 𐽥 𐽦 𐽧 𐽨 𐽩 𐽪 𐽫 𐽬 𐽭 𐽮 𐽯 𐽰 𐽱 𐽲 𐽳 𐽴 𐽵 𐽶 𐽷 𐽸 𐽹 𐽺 𐽻 𐽼 𐽽 𐽾 𐽿 𐾀 𐾁 𐾂 𐾃 𐾄 𐾅 𐾆 𐾇 𐾈 𐾉 𐾊 𐾋 𐾌 𐾍 𐾎 𐾏 𐾐 𐾑 𐾒 𐾓 𐾔 𐾕 𐾖 𐾗 𐾘 𐾙 𐾚 𐾛 𐾜 𐾝 𐾞 𐾟 𐾠 𐾡 𐾢 𐾣 𐾤 𐾥 𐾦 𐾧 𐾨 𐾩 𐾪 𐾫 𐾬 𐾭 𐾮 𐾯 𐾰 𐾱 𐾲 𐾳 𐾴 𐾵 𐾶 𐾷 𐾸 𐾹 𐾺 𐾻 𐾼 𐾽 𐾾 𐾿 𐿀 𐿁 𐿂 𐿃 𐿄 𐿅 𐿆 𐿇 𐿈 𐿉 𐿊 𐿋 𐿌 𐿍 𐿎 𐿏 𐿐 𐿑 𐿒 𐿓 𐿔 𐿕 𐿖 𐿗 𐿘 𐿙 𐿚 𐿛 𐿜 𐿝 𐿞 𐿟 𐿠 𐿡 𐿢 𐿣 𐿤 𐿥 𐿦 𐿧 𐿨 𐿩 𐿪 𐿫 𐿬 𐿭 𐿮 𐿯 𐿰 𐿱 𐿲 𐿳 𐿴 𐿵 𐿶 𐿷 𐿸 𐿹 𐿺 𐿻 𐿼 𐿽 𐿾 𐿿 𐻀 𐻁 𐻂 𐻃 𐻄 𐻅 𐻆 𐻇 𐻈 𐻉 𐻊 𐻋 𐻌 𐻍 𐻎 𐻏 𐻐 𐻑 𐻒 𐻓 𐻔 𐻕 𐻖 𐻗 𐻘 𐻙 𐻚 𐻛 𐻜 𐻝 𐻞 𐻟 𐻠 𐻡 𐻢 𐻣 𐻤 𐻥 𐻦 𐻧 𐻨 𐻩 𐻪 𐻫 𐻬 𐻭 𐻮 𐻯 𐻰 𐻱 𐻲 𐻳 𐻴 𐻵 𐻶 𐻷 𐻸 𐻹 𐻺 𐻻 𐻼 𐻽 𐻾 𐻿 𐼀 𐼁 𐼂 𐼃 𐼄 𐼅 𐼆 𐼇 𐼈 𐼉 𐼊 𐼋 𐼌 𐼍 𐼎 𐼏 𐼐 𐼑 𐼒 𐼓 𐼔 𐼕 𐼖 𐼗 𐼘 𐼙 𐼚 𐼛 𐼜 𐼝 𐼞 𐼟 𐼠 𐼡 𐼢 𐼣 𐼤 𐼥 𐼦 𐼧 𐼨 𐼩 𐼪 𐼫 𐼬 𐼭 𐼮 𐼯 𐼰 𐼱 𐼲 𐼳 𐼴 𐼵 𐼶 𐼷 𐼸 𐼹 𐼺 𐼻 𐼼 𐼽 𐼾 𐼿 𐽀 𐽁 𐽂 𐽃 𐽄 𐽅 𐽆 𐽇 𐽈 𐽉 𐽊 𐽋 𐽌 𐽍 𐽎 𐽏 𐽐 𐽑 𐽒 𐽓 𐽔 𐽕 𐽖 𐽗 𐽘 𐽙 𐽚 𐽛 𐽜 𐽝 𐽞 𐽟 𐽠 𐽡 𐽢 𐽣 𐽤 𐽥 𐽦 𐽧 𐽨 𐽩 𐽪 𐽫 𐽬 𐽭 𐽮 𐽯 𐽰 𐽱 𐽲 𐽳 𐽴 𐽵 𐽶 𐽷 𐽸 𐽹 𐽺 𐽻 𐽼 𐽽 𐽾 𐽿 𐾀 𐾁 𐾂 𐾃 𐾄 𐾅 𐾆 𐾇 𐾈 𐾉 𐾊 𐾋 𐾌 𐾍 𐾎 𐾏 𐾐 𐾑 𐾒 𐾓 𐾔 𐾕 𐾖 𐾗 𐾘 𐾙 𐾚 𐾛 𐾜 𐾝 𐾞 𐾟 𐾠 𐾡 𐾢 𐾣 𐾤 𐾥 𐾦 𐾧 𐾨 𐾩 𐾪 𐾫 𐾬 𐾭 𐾮 𐾯 𐾰 𐾱 𐾲 𐾳 𐾴 𐾵 𐾶 𐾷 𐾸 𐾹 𐾺 𐾻 𐾼 𐾽 𐾾 𐾿 𐿀 𐿁 𐿂 𐿃 𐿄 𐿅 𐿆 𐿇 𐿈 𐿉 𐿊 𐿋 𐿌 𐿍 𐿎 𐿏

وجدت ببعض نسخ نسخها في الحرة وأربع منها نسختها على القدر الأصلي وهذه هي . وأما الكتابة فلم يكتب الحركات لا القصيرة ولا الطويلة ولم يكتب (au) ولا (ai) ولذلك يرجح أنهم كانوا يلفظون (o) و (ē) كما يلفظ المصريون وغيرهم من أصحاب العربية . وإن أردنا أن نتطرق الأسماء فنأخذ الحركات من العربية الفصيحة أو من القوش اليونانية التي توجد فيها أسماء عربية كما فعلناه بالأسماء النبطية فقرأ لكم ثلاثة نصوص .

.. الأول معه صورة الشمس وصورة صبية في هودج ويمكن أن تكون إلهة الشمس .

10Cp[1Bb(1M01+
x1Dv1) b01)+1Dv1

والثاني معه أيضا صورة الشمس

gΣ 1) v /// x 1) d 1 1 1
(1 T C Y C (1100 C 1 C H P
/φ C C
1111111

والخطوط الصغيرة السبعة هي على الأرجح علامة وثنية تشير إلى سبعة كواكب .

والثالث معه صورة رجل يطلع نخلة وصورة رجلين تحت النخلة .

x r j j 1 1 1 1 1

وأما الأسماء الصفوية فهي مركبة ومفردة والمركبة إما دينية وإما دنيوية .
والفردة إما مختصرة من المركبة وإما مستقلة أصلية . والمركبة الدينية توجد
فيها كلمة (ē) وأحياناً الله مثلاً وهب الله وحى الله . وكلمة (ē) عادة
في آخر الاسم لافي ابتدائه مثلاً (El-wahab) .

نذكر الآن الأسماء المركبة الدينية بحسب معانيها .

قيل إن الإله هو الذى أعطى أو وهب الولد . نجد (El-wahab)
و (Wahab-ēl) و (Wahaballāh) . وإن كتب (أوس ال) فتشير هذه
الكتابة الى النطق (Uwais-ēl) لا (Aus-ēl) لأن الواو هنا دائماً حرف
صامت . واسم (Auwad-ēl) أو (Āwad-ēl) معناه يشابه معنى الاسم
الأكدي الذى ذكرناه فيما سبق أعني (Išni-ili) بمعنى نبي الإله أى وهب
ولده ثانياً .

ثم قيل إن الآلهة لتحم : نجد (Hann-ēl) و (Hanan-ēl) وكتب هذا
الاسم بحروف يونانية (Annelos) .

وإن الإله يحب : نجد (Wadd-ēl) و (Ḥabb-ēl) . واسم ودم ال
على الأرجح (Wādam-ēl) و وادم إبدال آدم مثل واكلى بدال أكل ومعنى
الاسم صالح الإله .

وإن الإله يعين أو يساعد : نجد (Naṣar-ēl) و (Adar-ēl) و (Sā'ad-ēl)
و (Sā'ad-allāh) و (Gaiyar-ēl) . ولكن يمكن أن تقرأ (Šakar-ēl)
و (Sa'd-allāh) ، و (Gaiyar-el) يعنى غير الإله الحالة أى أصلحها .

ثم نجد (Šakur-ēl) ومعنى فعل شكر هو كافاً كما هو فى العربية والتدمرية
ويوجد فى نقوش تدمرية (elālā Šakkārā) يعنى الإله المكافئ .

ثم أشير الى أن الإله يسند ويمسك بالاسمين (Samak-ēl) و (Masak-ēl) .

وبعبارة عن أن الإله ملجأً وجاهز به بالأسماء الآتية (And) أو (Awīd)
و (Awēdān) و (Ya'ūd) و (ha-Ma'ād) و (Falaṭ-ēl) أو (Fallat-ēl)

يعني نجي الآلهة وكذلك (Fadā-ēl) وأما (Nazar-ēl) فعناه حفظ الآلهة .
ويجوز أن (Samar-ēl) تدل على نفس للمنى إذا قلنا (Samar) في الصنوبة
و(Samar) في العرية واسم (Warnam-ēl) يدل على العمل العرى (أم)
أى هدى . ثم (Gamar-ēl) يعنى أكل الآلهة والاسم الذى كتب (ب ن ا ل)
يمكن أن يقرأ (Bin-ēl) أى ابن أو ولد الآلهة وأما (Banā-ēl) يعنى بنى
أى خلق الآلهة مثل (Ili-ibni) في الأكديّة و (Muqin-ēl) يعنى أن الآلهة
هو الذى يقيم وشابه معنى اسم (Nazam-ēl) ووجد (Yisma-ēl) ويظهر
من أنه اسم عربى أصلى إلى جانب اسماعيل وهذه الصيغة صيغة عربية .

وقراءة الاسم الذى كتب (ا م د ا ل) مشكوك فيها لأنه يمكن أن تقرأ
إما (Amar-ēl) ولما (Imru-ēl) أو (Amri-ēl) أى ذوالآلهة . وكثيراً ما تجد
اسماء كتب (ظ ن ا ل) أو (ظ ن ا ل) وكتب بحروف يونانية (Tannēlos)
ومعنى فعل (ظن) على الأرجح (جاهد) . ثم قيل إن الآلهة جىء ونجد (Hi-ēl)
و(Hi-allāh) وإن الآلهة أشرق أو ظهر ونجد (Zabar-ēl) و (Lab-ēl) .
وإن الآلهة نور ، ونجد (Nūr-ēl) وإن الآلهة هو الملك ، ونجد (Malak-ēl) .
وقيل إن الآلهة لكبير ، ونجد (Rabb-ēl) وكتب بحروف يونانية (Rabbēlos)
وقد ذكرنا هذا الاسم بين الأسماء النبطية ، و (Rām-ēl) يعنى الآلهة تعالى
(Abd-ēl) و (Šai-ēl) أو (Šē-ēl) و (Faim-ēl) أو (Fēm-ēl)
نصير عن أن الإنسان عبد الآلهة . والأسماء التى توجد فيها آلهة أخرى مشكوك
فيها . نذكر هنا منها (عبد اس) والمظنون أنه (Abd-Is) يعنى عبد الآلهة المصرية
(Isis) و(عبد ج د) والمظنون أنه عبد الآلهة الذى اسمه (Gadd) وهو إله السعد .

ثم نبحث عن الأسماء الصنوبة التى فى ابتدائها حرف باء أو حرف كاف .
اختلف العلماء فى معنى حرف باء ، فمنهم من قال إن الباء تقرأ (بو) يعنى أبو ،
ولكن أظن أن حرف باء هنا معناه (ب) بلا شك ، وأن بالأسماء التى كتبت
(ب ا ب ه) و(ب ه ا م ه) و(ب ا خ ه) و(ب د ه) و(ب خ ل ه) و(ب ع ه)
كانت تلفظ بأية حركاتها وبأخيه وبداده وبخلاله وبصه . وللمنى أن الولد مكان

الأب أى عوض عنه ، وعن الأم المذنب قد ماتا وهم جرا ، والمفهوم أن الأم ماتت بعد الولادة . وكلمة (داد) معناها جده واسم يدايه معناه عوض عن الجده الميت . ونجد أيضاً (كده) و (لجده) وتقرأهما كدايه وكجيه ، وانحنى المظنون هو مثل جده ومثل عمه ، ويجوز أن الولد شابه جده أو عمه .

ونجد حرف باء أيضاً فى الأسماء التالية : (باسه) وتقرأ بأوسه و (بحنه) وتقرأ بحنه و (بسل م ه) وتقرأ بسلامه و (بع ذه) وتقرأ بعوزه و (بع ذره) وتقرأ بهذره أى بونه، وضمير الغائب المذكور يدل على الآله . واسم (ب ل ه) معناه على الأرجح بالله .

وأما الأسماء المركبة الدينية فأنقيا ألقاب ومشكوك فى معانيها . نذكر منها (امل لى ت) وتقرأ هذا الاسم أم لية أى آلية ثم (ب ن ا ح د) وهو (Bin-ahīd) يعنى الابن الوحيد وتقابل اسماً كدياً قد ذكرناه وهو (Ēdu-līqir) . ثم (زه د ش ده) تقرأ (زهيد شده) أى قليل القوة . ثم (ك م ن ت ي ده) تقرأ كنت يداه أى خفيت . و (ع ن ه م ر) وتقرأ عين هر ويجوز أنه اسم مكان لأن الولد ولد عند عين مأوها مر .

ومن الأسماء المفردة المستقلة نذكر هنا الأسماء المشتقة من أسماء الحيوان . وهى (ب ق) يعنى بقى و (ج ع ل) يعنى جعل و (و ر ل) يعنى ورل أو ورن وهو الضب و (ح و ت) يعنى حوت وهو تصغير حوت أى تين أو سمك و (ن ب ر) وتقرأ نبر (ونبر يعنى قراة) . و (أس د) وتقرأ أسد و (ل ث) وتقرأ لث ، ونستنتج أن مأسدة وجدت فى بلاد الصفويين ونجد صور أسد مع النقوش . و (ا ي ل) قرأناه إيل و (ب د ن) تقرأ بدن و (و ع ل) تقرأ وع ل ثم وجدنا (ذاب) أى ذئب و (ض ب ع) أى ضبع و (ض ب) أى ضب و (ق ن ف ذ) أى قنفذ .

وينبغى أن نتكلم بالاختصار عن الأسماء المختصرة وعن أسماء التصغير عند الصفويين . أما الأسماء الدينية المركبة فحذف اسم الآله مثلا جى عوضاً عن (Hī-ēl) و (ظن ن) أى ظانن عوضاً عن (Zann-ēl) وكنتم أماًضيف

مقطع ثلاثم اختصر وهذا التقطع ألف أو هاء أو ياء أو نون . ونطق الياه على الأرجح (ni) ونطق التون (ān) يظهر هذا من الأسماء المكتوبة بحروف يونانية مثلاً (Obaianos) وهو أيثان أى تصغير مضاعف لكلمة أب كما قد قلت فيما سبق و (Addudanes) هو اسم مكتوب بحروف صفوية (ح د ن) وهذا الاسم أى حنودان أيضاً تصغير مضاعف . و (Rabbanes) اسم كتب بالصفوية (ر ب ن) . وصيغة فيلان توجد الآن كثيراً عند عرب بادية الشام وفى جزيرة العرب جمعت لها مائة مثل تقريباً . من كتب رحلة أوربيين ومن مؤلفات عربية .

أسماء الأعلام العربية

نتكلم أولاً عن الأسماء الدينية القديمة التى كانت تستعمل فى الجاهلية وبعضها استمرت فى الإسلام . وهى كانت مركبة عادة ولكن كثيراً ما اختصرت فبقي منها اسم الآله ، وعلى الأغلب بقى الجزء الثانى أى فعل أو اسم . يعنى إذا كان اسم الم جملة بقى فعل وإذا كان إضافة بقى المضاف .

وأمثال أسماء الآلهة التى بقيت فى أسماء الأعلام هى قيس ، وثرى ، وهلال وبدر ، وعطار ، والقمر ، وهبل ، وود ، وسعد . ولكن مشكوك فى تصغير بعض تلك الأسماء كما يوجد عبد سعد وسعد اللات . وبالاختصار سعد . وهذه الكلمة سعد اسم إله السعد إذ كان الاسم الكامل عبد سعد وأما سعد اللات فعبنى السعد الذى رزقته اللات الناس ولذلك هنا سعد ليس اسم الآلهة . وكذلك هلال وبدر . كان العرب فى الجاهلية يعبدون القمر وأهللال والبدر ، ولكن إذا سموا الأولاد هلالاً أو بديراً فيجوز أنهم فكروا فى حسن البدر ، وفى ازدياد الهلال ، واشتهوا أن يكون الولد حسناً مثل البدر ويزداد مثل الهلال .

وتوجد أسماء على وزن فعل ويضعل وتعمل بلا جزء ثان وأحياناً نعرف أن الجزء الثانى كان اسم آله أو الهة وأحياناً إما أنه كان اسماً

إخيه . وإما أن الاسم يخص الأب أو الولد . مثلاً اسم (أوفى) يعنى أوفى الآله .
و (يزيد) يعنى يزيد الآله و (يذكر) يعنى يذكر الآله واسم يحيى (أعنى الاسم
العربى يحيى لا يحيى يعنى Yohānān) هو الذى يذكرنا بالاسم العربى (Hī-'ēl)
ويجوز أن معناه (يحيى الآله) أى الآله هو الحى . وكذلك الأسماء التالية
(يعيش) و(يعمر) و(يخلد) . ويجوز أيضاً أن تلك الأسماء فيها الرباء أن يعيش
الولد زماناً طويلاً .

ونذكر هنا أيضاً أسماء أخرى مثلاً (يشكر) يعنى إما يشكر الآله أى يكافئ
وإما يشكر الأب شكراً للاله . و (يكلم) على الأرجح معناه أن الآله يكلم
الوالدين بالوحى . و(يعلى) يعنى الآله هو العلى و(يشجب) يعنى يسبب الآله بلية
الأعداء . و(يزيد) و(تقلب) و(تنوخ) أسماء للمذكر كما قيل ولكنها ليست
أسماء أشخاص بل هى أسماء عشاير . ويمكن أن نضيف إليها إما اسم إلهة
وإما كلمة (العشرة) . وأما (تجيب) وهو اسم للمذكر فالنظنون أن معناه
تجيب الآلهة . و(تجيب) أيضاً اسم للمؤنث وتفسيره كما يأتى (أجابت الأرض
إذا أنبتت) ومن ذلك سميت المرأة (تجيب) . و(تحمز) و(تنخر) و(تكتم) أسماء
للمؤنث ومعناها تحمز الصبية وتنخر الصبية وتكتم الصبية فى ألتيت .

وإذا اختصرت الأسماء التى فيها المضاف إليه انه أو اللات أو العزى
أو مناة بقى دائماً المضاف . واللات هى مثل زوجة الله فى الجاهلية وكانت
إلهة الشمس عند أهل الصفا . والعزى هى الزهرة . وكان كوكب الزهرة
مذكراً أو مؤنثاً عند العرب وإذا كان مذكراً كان اسمه عزيز . وقيل
فى نص لاتينى إن (عزيز) هو الآله الصبى الطيب الذى ينجى بالثور . ومناة
هى إلهة النية .

وقال الشاعر أوس بن حجر :

وباللات والعزى ومن دان دينها وبالله إله منهن أكبر
ومعروف لديكم أن اللات والعزى ومناة سمين بالفرانيق فى زمن النبى .
وأما معنى كلمة الفرانيق فيكتب عنه كثيراً وليس يؤكد .

وتقيم الأسماء الدينية القديمة قسمين وهما :

١ — أسماء التقي والتقيد .

٢ — أسماء العبادة .

والأسماء البالية فيها حد أو تمنى : أوس الله ووهب اللات وبالاختصار
أوس ووهب ثم شكتم اللات . وقال ابن دريد إن كلمة شكتم بمعنى المكافاة .
ثم زيد مناة وزيد الله وزيد اللات . وبالاختصار زيد وزيدان وزائدة ومعنى
بكي تلك الأسماء أن الآلهة لم ولدأ . ثم سعد اللات . ويسعد ود وسعدتة
ويسلم اللات ويعوذ مناة ويحتم الله وبالاختصار عوذ بعائد ويعوذ وعياد
ومعانة . والهاء للمروطة التي توجد في آخر بعض أسماء الرجال هي أناة
للطيف كما قلت فيما سبق ، وسبب هذه الصيغة أن المؤنث اللطيف من المذكر .
ونجد هذه الأداة بمعنى حرف التاء في النبطية والصفوية ومقطع at .
في الأكديّة بمعنى اللطيف . —

وأسماء العبادة في أغلبها تضاف هو كلمة عبد . وقد رويت الأسماء الآتية:
(عبد الله) وهو معروف في الجاهلية (وعبد أهله) والمنظنون أن أهله مناة
بمعنى ربه . و(عبد الثريا) و(عبد الجد) والجد هو إله السعد كما قد قلنا .
و(عبد الجن) والجن هنا المجنّ الطغويون لاجن الشر . و(عبد ذي الشرى)
وكان ذو الشرى إلهاً معترماً جداً عند النبط وسحوا Dusarēnoi باليونانية يعني
(الذبحريون) أي أهل ذي الشرى . و(عبد ربه) و(عبد رضا) وكان رضا اسم
إله وكتب (رض) وعند العقويين و(أرض) وعند أهل تدمر . وعبد سعد .
وعبد شمس وبالاختصار عشمس وعبد العزى وعبد القيس وعبد مناف
وعبد مناة وعبد ود . وعبد يثوث . وروى أيضاً عبدل وهذه الصيغة نبطية
أو صفوية أو جاءت من جنوب جزيرة العرب . ونجد صيفاً مختصرة مثل
عبد وعبيد وعبيدة وعبادة وطبد وعياد . وأما اسم عبدة وهو المذكور

والمؤنث . وإذا استعمل العرب الأسماء التي جزؤها الأول (عبد) فلم يفكروا في عديم الود كما قال شاعر لم يرو اسمه :

وإني لعبد الضيف ما دام ثوباً وما في إلا تلك من شيمة العبد
ورويت أيضاً الأسماء عبد الكعبة وعبد البيت وعبد الدار . واليت
والدار هنا العبد ، ورب البيت في مكة هو هبل ووجد في نقش نبطي ، م را
ب ي ت ا تقرأه māre baitā معناه رب البيت . وماعدا أسماء العبادة
التي فيها كلمة عبد نجد أسماء فيها كلمات أخرى . وهي شيع اللات (وكلمة شيع
بمعنى تابع) وامرؤ القيس و امرؤ مناة وروى Amriamsos بحروف يونانية
امرؤ شمس . وسكن اللات (ومعناه الساكن في جنة اللات) واختصاره
سكنة . (وأنس الله) وبالاختصار أنس (ومعناه أليف الله) و (جيم الله)
وبالاختصار نيم (ومعنى كلمة نيم وكلمة عبد متشابه) .

وتلك الأسماء الدينية لم تستعمل عند المسلمين باستثناء عبد الله . وتعرف
أن أسماء وثنية غيرت في الاسلام فصارت إسلامية فقال ذلك الرجال الذين
اسمهم عبد اللات سموا عبد الله ، والذي اسمه عبد العزى سمي بعبد العزيز ،
واندئ اسمه عبد مناة سمي بعبد النان . وروى أن رجلا اسمه عبشمس سمي
بنجم وأن عمر بن عبد ود سمي بصمر بن ود . وتعرف أن أسماء العبادة
كثرت في الاسلام فقبل عبد الخالق وعبد الحميد وعبد المجيد وعبد الرازيق
وعبد المنعم وعبد الجبار وعبد الحكم وهم جوا . ولأيضاً أمان الله وعناية
الله وزين الدين وعلاء الدين وسيف الدين وصلاح الدين وأسماء الخلفاء
العباسيين المستنصر بالله والمعتض بالله والمتوكل على الله واسم الخليفة الحاكم
بامر الله . واختيرت أسماء الخلفاء الراشدين أي أبو بكر وعمر وعثمان وعلي ،
وقيل الكل اسم النبي محمد ومرادفه أحمد . والأسماء الدنيوية العربية لم تبد
وإن تخص . وينبغي أن نقول إنه عند العرب الناس يفكرون في معاني الأسماء
أكثر من الأسماء الأوربية الذين نسبت المعاني عندهم واشتقاق الأسماء كذلك
ولما كان البحث عن سائر الأسماء العربية صعباً اخترت بعض الأبواب فقط ونسلكم

أولاً عن كل الأسماء التي اشتقت من أسماء الحيوان ووجدت في الأدب العربي وتقابلها بزيادة الموجهة في اللغات السامية الأخرى . إن أفكار الناس في هذه التسمية مختلفة . قيل إن بعض العائلات تعتقد أن أصلها من حيوان وذلك سميت بأسماء تلك الحيوانات وحتى ذلك الاعتقاد totemism ولكن لم نجده عند العرب . وسبب التسمية كثيراً ما يدع على المتأولن أى اننى أن يكون الولد قوياً أو غنياً أو مخوفاً وأحياناً سبب التسمية غير معروف .

القرود : كان بنو قرد قوماً من بني هذيل فاستهزأ الناس عليهم لذلك : ولكن هذا الاسم ليس باسم الاستهزاء في الأصل . وقرأت أن عائلة قبطية في القاهرة اسمها (قرد) . وعند اليونان يوجد اسم علم معناه (قرد) .

القطعة : كان هر وهريه اسمين للمؤنث وكان أبو هريرة كنية .

الأسد : إن قد ذكرنا الاسم لث الذي في العبرية Asd . وأسد والأسد ، والأسد معروف عند العرب . ويسمى أو سبى معناه أسد معروف الآن واسم عشرة من عشائر العزة في بادية الشام هو السباع . والبوء يعنى الأسد ذكره ابن دريد . وولد الأسد اسمه شبل وهذا اسم علم وتصغيره شبل وجرو وجروة وجرى أسماء عربية وهذه الكلمة تعنى ولد الأسد وحيوانات غيرة ونجد Gurya في السريانية عند أهل أرها .

التمر : توجد الشير وتمرة وتمرة ونحوه وأسماء أشخاص وبنو أنمار اسم عشيرة ولكن اعتقد الشاعر عروة بن الورد أن أنماراً اسم شخص .

النهد : ذكر نهد وهو اسم علم في كتاب ابن دريد .

الضبع : كان عند العرب ضبيعة اسم رجال وضباعة اسم نساء وذكر في التوراة Sibon وهو اسم عشيرة والصبغة العربية هى ضبعان أى الضبع الذكر .

الذئب : قد ذكرنا الاسم العبرى Zē'eb . ويوجد اسم ذاب أى ذئب في الصغوية ويوجد ذئب وذواب والذؤمية عند العرب وذياب اسم بطل

في سيرة بني هلال . وفي هذه السيرة يوجد سرحان اسم رجل ، وكان السرحان اسم عشيرة كما قال ابن دريد والسرحان هو الذئب . وكلمة سيد معناها ذئب أو أسد ، ولذلك معناها الأصلي (حيوانة فارسة أو كاسرة) ، واسم عشيرة عربية كان السيد .

ابن آوى : يوجد اسم حديث وهو (واوى) ، و (آل واوى) اسم عائلة .

الكلب : أسماء مثل كلب وكليب وكلبة وكلاب المعروفة ، واسم عشيرة هو أكلب . وهذا الاسم بوزن أفضل لكلمة كلب أى هائج مثل الكلب ، والضمّة في أكلب نطقت لأجل الباء التالية كما هي في أسلم قبل الميم .

التعلب : إنه يوجد بين الأسماء تعلب وتعلبة وتعاله وعند العربيين التعلبة .

الدب : قيل في كتاب ابن دريد وفي حاشية أبي تمام إن (دب) اسم مذكر وأيضاً مؤنث .

اليربوع : يوجد يربوع وهو اسم رجل ويوجد أيضاً (عكبر) و (عكبرة) وقيل إن (العكبر) هو اليربوع الذكر .

الفار : قد ذكرنا أن ' Akhbor ' اسم عبري ومعناه الفار . وانتظنون أن كلمة عكبر معناها الأصلي فار وتقلت عند العرب الى اليربوع .

الأرنب : كان أرنب اسم أخت الخليفة عثمان وخُزِرَ أى الأرنب الذكر اسم رجل ذكره ابن دريد . وعكاشة هي الأرنبة ولكن هذا الاسم يجوز أن معناه اسم الوحدة ليصكيرش وهو اسم نبات .

الغيل : إنه وجد في تاريخ الطبري اسم رجل وهو فيل أو الفيل وفي نقش تدمري وجد (ف ي ل ا) وبحروف يونانية Feila . وفي اللغة الحبشية كلمة Harmāz معناها فيل و Harmāz اسم رجل عندهم .

الفرس : مظنون أن كشمي (قرم) و (خل) معناها في اللغة العربية القديمة حصان . وروى قريم والفحل ، وها إسم رجلين .

الحماز : قد ذكرنا اسم Hamor عند القريين ، ونجد عند العرب أسماء
مثل خار وخير وبخش وورث (ج ح ش) في الصقوية . والخار هو الخار
البرج والبخش هو ولد الحماز البري . ومحل أى خار برى أيضاً اسم علم .
وقيل في أشعار العرب إن الخار البري هو أسرع كل الفوحوش .

ثوب : إن (Šāphān) أى ثوب هو اسم علم عبري ووبر وأيد اسمان
عربيان وأيد إبدال و .

الجل : كتب (ج م ل ا) في قحش تسمى (و ج م ل) بحروف صغوية ؛
وروى ابن تزييد أنه عند العرب بجل اسم علم . وكذلك البحر كما روى في حاسة
أبي تمام . وكلمة بكر معناها الأصلية الولد الأول ؛ ولكن العرب كانوا
يسملون هذه الكلمة بمعنى الجمل الصغير في السن وكان ، بكر اسم ملك
عن ملوك أرض واسطاً معروفاً عند العرب وتفسيره (بكت) ، و (أبو بكر)
معروف وأبو بكر كان اسم أخى زياد .

العتر : إنه عتر هو اسم عربي ، وكذلك حاعر والمنازع ونيس وجدي .
ونجد (اسم ج دى ا) في التدمرية و (ج دى) في الصقوية وكتب (Gadia)
في خاتم لانتى نقش فيه صورة نيس .

الوعل : وجد اسم عبري للنساء وهو Yā'el أى وعل ؛ ولكن وعل
ووعلة ووغلان عند العرب أسماء للرجال وكذلك بدن وبدن . وعندهم
أروى اسم للنساء .

الحروف : كان حل اسماء معروفاً عند العرب .

خريطة العالم السياسية

بعض مظاهرها وحقائقها ومعانيها

للكثر محمد عبد المنعم السرفاوي

يمكن القول بأن مرحلة التاريخ الحديث للعالم تبدأ بانتهاء عمليات الكشف الجغرافي التي أوصلت الإنسان إلى معظم المناطق الصالحة للسكنى على سطح الكرة الأرضية، وكذلك بالانتقال من مرحلة الجمع بين السباحة والدين — تلك المرحلة التي استمرت أكثر من ألف سنة واحتضنتها الحضارة الغرية بالمراث عن حضارة روما العظيمة — إلى مرحلة الفصل بين القوتين الزمنية والروحية.

وقد نهضت الدول الأوروبية التي تطل على المحيط الأطلسي وشهدت نهضة سريعة في شتى نواحي النشاط البشري، على حين أخذت دول حوض البحر الأبيض المتوسط تنزلق في ظلم الحضارة البشرية، بل ترجع القهقري في كثير من نواحي نشاطها القديم للمحفوظ^(١). ذلك أن الكشف عن طريق رأس الرجاء الصالح على يد فاسكودي جاما، كان بشرياً بدء مرحلة استمرت زهاء أربعة قرون، كان البحر الأبيض المتوسط أثناءها عبارة عن منطقة خلفية يسودها الركود النسبي والحول والبد عن طرق العالم الرئيسية^(٢). وهكذا انتقلت زعامة الحضارة البشرية إلى هؤلاء الذين يسكنون سواحل البحار الضيقة الصغيرة التي تقع فيما بين بريطانيا وصب القارة الأوروبية.

ويلحظ أنه في النصف الأول من هذه الفترة الحديثة في تاريخ الحضارة الغرية، أي من القرن الخامس عشر إلى القرن الثامن عشر، كان النقل البحري بصفة عامة أكثر أهمية وظهوراً من النقل البري، ومن ثم كانت الأقطار السياسية العظيمة والوحدات الاقتصادية الكبيرة التي أخذت تنمو وتزعرع تكاد تكون مقصورة على تلك الأنم الأوروبية التي تشرف على هذا المحيط.

أما الاتصال البرى لهذه الأم فكان محدوداً بقدر ما تسمح به ظروف النقل حينئذ ، وقد كان عمادها الحصان أو أى نوع آخر من الحيوان وكذا الانسان ، كما كانت الطرق البرية فى مجملتها سببة وردية^(١٣) . أما النقل البحرى فكان مداه أعظم وأطول ومجال التقدم والتوسع فيه أكبر وأظهر ، ولذلك نجحت هذه الأم فى الحصول على قواعد ونقط ارتكاز برية فى كثير من جهات العالم .

وقد كانت هذه المحطات والنقط المتتارة منتشرة ومفرقة ، ويلحظ أنها كانت فى مجملها مقصورة على بعض الجزائر أو المواقع الساحلية الممتازة اللهم إلا حيث اتجه الاستعمار الاسبانى فى العالم الجديد ، وأخذ يعمل على استعمار وإخضاع مساحات واسعة ، ونجى عن ذلك القضاء على بعض الوحدات السياسية القديمة هناك مثل الأزتك والانكا التى كانت قد بلغت درجة لا بأس بها من التقدم والرقى ، وتشبه لدرجة ما تلك الوحدات والحضارات التى ظهرت على سواحل حوض البحر الأبيض المتوسط الشرقى فى العصور القديمة . وهكذا حل الاسبان الجدد محل رؤساء هذه الحضارات الأمريكية القديمة ، غير أنه فى جميع الحالات التى أمكن فيها إيجاد حكم استعمارى منظم ، لم يستعمر الأوروبيون مساحات واسعة ، بل تزامم بقصرون جهودهم على بقاع صغيرة واستمرت هذه الرحلة حتى أوائل القرن الثانى عشر .

أما النصف الثانى من المرحلة الحديثة لتاريخ الحضارة الغربية وتطورها فغير ما يوصف به أنه عهد الاختراعات الحديثة التى منحت الإنسان ميزة الانتفاع بالقوى الميكانيكية^(١٤) فى شتى نواحي نشاطه والتى نجم عنها ذلك التقدم العظيم الذى جاء بالانقلاب الصناعى ، تلك النهضة التى قلبت كثيراً من أوضاع النقل وطرقه ، إذ منحت الانسان وسائل مواصلات حديثة ، سواء فى نوع الطرق أو العربات أو السيارات ، أو فى القنوات والبواخر ، أو فى السكك الحديدية والبرق أو فى وسائل النقل الجوى . هذه الوسائل الحديثة كلها أُنزرت فى مدى المقدرة البشرية على التنظيم فى ميادين العلاقات الاقتصادية والخطيط السياسى ، بل يمكن القول أنها قضت فى كثير من الأحيان على كل احتمال

أو إمكان احتفاظ الدول الصغرى أو الوحدات القليلة العدد ، الصغرة المساحة
بمظهر الاستقلال الحقيقى .

وإذا كان القرن الثامن عشر قد شهد بدء تطور الفكرة التنظيمية السياسية
الحديثة ، فإن التقدم المادى المترتب على الانقلاب الصناعى ، قد ساعد على تكوين
وحدات سياسية واقتصادية كبيرة تنتظم مساحات واسعة ورقاع فسيحة تفوق
كثيراً مثيلاتها التى ظهرت فى العصور السابقة ^(٥) . هكذا اتسعت مثلاً رقعة
الولايات المتحدة حتى أصبحت تشغل مساحة لا تقل كثيراً عن أوروبا ،
وتوسعت الامبراطورية الروسية حتى غدت مساحتها نحو ضعف الوحدة
السابقة ^(٦) . أما الامبراطورية البريطانية فأخذت تنمو وتكبر حتى ضمت
نحو ربع العالم القابل للسكنى . وإذا ما استثنينا أمريكا الوسطى وجزائر
الهند الغربية التى نلست فيها بعض نواحي المحافظة على ظاهرة الوحدات
الصغيرة للتجارة ، وهى من آثار وبقايا التاريخ الاستعماري لهذه
الأقطار ، وجدنا أن الوحدات السياسية فى العالم الجديد تميل
الى أن تكون مساحتها أكبر وأوسع من نظائرها التى قامت فى أواسط أوروبا
وجنوبها وغربها .

وعلى هذا الأساس تظهر خريطة العالم السياسية فارقة واضحة بين منطقتين
متباينتين تمتاز إحداها بالوحدات السياسية الصغيرة كما هو الحال فى وسط
أوروبا وغربها وأمريكا الوسطى وجزائر الهند الغربية ، وتمتاز الأخرى
بالوحدات السياسية الكبرى التى تسود باقى العالم .

وكما كان الحال يسمح بالتوسع ، تمكنت الوحدات السياسية الكبيرة
من توسيع رقعاتها وتكوين امبراطوريات مترامية ويشهد بذلك تاريخ
الامبراطوريات العظمى فى القرنين التاسع عشر والعشرين . وحتى فى حالة أم أوروبا
الأطلسية نجحت بعض الوحدات السياسية الصغيرة مثل البرتغال وهولندا
وبلجيكا فى أن تقتطع لنفسها بعض الأراضى وتستعمرها ^(٧) . ومما يجدر
ذكره أن السويد والنرويج لم تتحركا فى هذا الاتجاه وظلتا قابتين

في عقد دارينهما . أما أسبانيا فقد أخضعت معظم مملكته يدها من ثمار نشاطها الاستعماري وقدمت أجزاء امبراطورتها الاستعمارية في الأمريكتين وجزائر الهند الشرقية وذيق لها سوى التذوق اليسير من هذا الميراث العظيم .

وليس من شك في أن تطورات النقل الميكانيكي ساعدت كثيراً في عملية بناء وتكوين الامبراطوريات الحديثة ، إذ ساعدت الباخرة ، كما ساعد القطار والبرق على سهولة الوصول إلى آفاق بعيدة عبر البحار والمحيطات والقارات والربط بين هذه الأجزاء المتفرقة الأطراف ، كما ساعدت هذه الوسائل الدول المستعمرة على الاحتفاظ بأشرافها وتوحيدها وسلطانها في هذه الجهات .

وإذا كانت الحرب العظمى الأولى (١٩١٤ - ١٩١٨) قد أحدثت نوعاً من الانقلاب الجزئي في اتجاه تكوين الوحدات السياسية الكبيرة في العالم ، إذ قضت معاهدة فرساي وشقيقتها التي ختمت هذه الحرب بخلق وإيجاد عدد من الوحدات السياسية الصغيرة المنتقلة على حساب بعض الامبراطوريات التي صفت وقسمت وقطعت مثل الامبراطورية العثمانية وامبراطورية آل هسبورج ^(٨) وانكاش امبراطوريتي الروس والجرمان اللتين بقيتا على قيد الحياة بعد تغير شامل في حكمهما وحكاهما ، إلا أن عودة روح التوسع من جديد عند هاتين الوحدتين السياسيتين الكبيرتين وشقيقتاهما هي التي دفعت العالم الى الحرب العظمى الثانية .

ويضيئ المقام عن تتبع تفاصيل رقعات الوحدات السياسية الكبرى ، ويمكن أن نذكر أن نحو نصف مساحة العالم جميعه ، وأن نحو نصف سكان العالم جميعه تتركز عليه أربع امبراطوريات عظيمة هي بريطانيا وروسيا والولايات المتحدة وفرنسا ، وأن نحو ١/٢ من جملة سكان العالم يعيش في رقع ثلاث وحدات هي اليابان والمانيا وإيطاليا . وإذا أضفنا الصين التي يختلف الباحثون في تقدير عدد سكانها ما بين زرع وتسدس سكان العالم ، والبرازيل التي تشغل نحو ربع قارة أمريكا الجنوبية ، أمكن القول بأن هذه الوحدات التسع تشغل نحو ٣/٤ ما يسمى العالم وسكانه . ولا تترك سوى سبع يسير تتناحله أربعون أو خمسون وحدة منتقلة أو ذات سيادة ^(٩) .

هكذا يظهر للباحث أين اتجاه الحضارة الغربية يميل الى ناحية تكوين وحدات سياسية كبيرة ، وأين الأبعاد والمسافات لم تصبح عقبات أو صعوبات تنف في طريق التكوين أو التجميع ^(١١) ومن الجلي أن يبدو التوزيع الجغرافي لموارد الثروة الطبيعية التي يعتمد عليها الانسان في حياته في البيئات المختلفة ، وبكذا توزيع الانسان نفسه بين هذه البيئات غير عادلين بدليل أنه لا توجد دولة أو قارة يمكن أن تنتج جميع ما تتطلبه الحياة المتحضرة في العالم الجديد ، من مواد نباتية أو معدنية ومعنى هذا أن هذه الحقيقة جعلت من المستحيل لأى قطر الادعاء بمقدرته على كفاية نفسه بنفسه على أساس مستوى المعيشة المرتفع المعروف في مواطن الحضارات الراقية الحالية ، بل أصبح إنتاج المواد الضرورية وتوزيعها عملية معقدة متشابكة الأطراف ، موزعة بين عدد غفير من أقطار العالم المتقاربة والمتباعدة على السواء ، وتظهر تبعاً لذلك استحالة تقسيم العالم الى كتل أو أجزاء يمكن سكان كل منها الاعتماد والاكتفاء بالمواد المحلية ، دون أن يتأثر بمجريات الانتاج والتوزيع في الأجزاء الأخرى الخارجة عنها . ومن الطبيعي أن يكون القطر الذى يمكنه ظروفه من الوصول الى درجة الاكتفاء الذاتى على صورة أخرى جديدة غريبة عن الأوضاع الحالية المعروفة ، إذ لا بد أن تضم رقبته جميع الأنواع الناحية: من المعتدل البارد الى الاستوائى الجار وأن تضم تربته جميع عناصر الثروة المعدنية . غير أنه لم يحدث بعد ، أن قامت مثل هذه الوحدة السياسية المثالية !! .

وإذا كانت أولى حاجيات الانسان لا تختلف عن حاجة نظرائه من المخلوقات الأخرى وهى الغذاء ، ولما كان معظم غذاء البشر مستمداً من الأرض : الهم إلا ذلك الفر البسيط الذى يوجد به البحر ، فإن الأرض تستحق أن تعتبر بحق أعظم موارد الثروة الطبيعية ، إذ أن جل الغذاء يحىء بطريق مباشر أو غير مباشر من النباتات التى تنمو فيها ، ومن ثم كانت الأرض الحصبة التى تسمح ظروفها بالزراعة المستجدة ، أفضل المواد الطبيعية إطلاقاً ^(١٢) . وعلى هذا الأساس يمكن تقسيم الأرض الى أقسام رئيسية متميزة :

١ — الصحارى التى لا يمكن أن تسمح بحياة نباتية نافعة فى العادة .

٢ - الأرض القليلة الخصب التي لا تصلح كثيراً لأغراض الزراعة المختقة ، غير أنها يمكن أن تسمح بقليل من الرعى أو يسير من الثعالب .

٣ - الأرض الخصبة الجيدة الصالحة لإنتاج الغلات الزراعية المتنوعة .

هذا وتقدر مساحة الأرض التي يسكنها الإنسان باستثناء الأقاليم القطبية التي يكتسوها الجليد دائماً بنحو خمسين مليوناً من الأميال المربعة ، وتشغل الصحارى نحو ١٠٪ من هذه المساحة الكلية ، ويدخل ضمن الصحارى عامة ، تلك الجهات التي لا تسمح بالحرارة الكافية للزراعة المستجدة صيفاً أو تلك التي لا تسمح بقدر كاف من الماء أو التي لا تسمح بهذين العاملين الضروريين مجتمعين ، ومن ثم لا يمكن أن تسمح بحياة نباتية نافعة . أما الباقي وقدره ٢٠٪ المساحة فتسمح ظروفه للتأخية بحياة نباتية جيدة نافعة . ولو أن نحو نصف هذا القدر يمكن اعتباره من الأرض الضعيفة القليلة الخصب التي لا تصلح كثيراً للزراعة وقد يكون ذلك راجعاً إلى عظم الارتفاع أو وعورة التضاريس أو فقر التربة أو كثرة المستنقعات . ويسوى أن تكون هذه الأوصاف منفردة أو مجتمعة كلها أو بعضها لتصبح الأرض قليلة الصلاحية لأغراض الزراعة النافعة .

وليس من شك في أن توزيع السكان في العالم يكاد يتفق مع توزيع الأراضي الجيدة ، بدليل أنه في الجهات الصحراوية وفي المناطق القليلة الخصب ، وتبلغ مساحة النوعين نحو ٦٠٪ من جملة سطح الأرض ، لا يوجد سوى عدد قليل من السكان ، وحتى هؤلاء نجدهم يتركزون في بعض الواحات الخصبة : أو في مواطن التعدين الهامة أو حيث تستغل الثروة الغابية : أو في مناطق الرعى أو في جهات الصيد الجيد برباً كان أو بحرياً . وفي كل هذه البقاع التي تشغل رقعتها نحو ٧٠٪ من سطح الأرض التي يسكنها الإنسان لا يعيش سوى ١٠٪ من مجموع سكان العالم . أما البقية الباقية وتبلغ ٣٠٪ من الأرض المعمورة ، وهي الأرض الجيدة الصالحة للزراعة والقابلة للاستيطان الدائم فتضم نحو ٩٠٪ من سكان العالم ، وينظم هنا أعظم مراكز الحضارة الراقية في الوقت الحاضر . وقد يكون توزيعها متفرقا أو قد تظهر على شكل نقط

أو خلايا صغيرة في بعض الجهات : غير أن معظمها يبدو بحيث يتركز في صورة كتل كبيرة متحدة ذات مناخ مقبول في جمته . وقد أصبحت هذه الكتل الكبيرة من الأرض الخصبة الجيدة أهم وأعظم الأقاليم البشرية في العالم ، وهنا يجتمع التفوق الحضاري والتقدم المادي على نطاق لم يعرف من قبل . وجميع هذه الكتل تقع في نطاق المنطقة المعتدلة شمال خط الاستواء وجنوبه . وتظهر خرائط توزيع الكتل في العالم أنها تكتظ بسكانها وتزدن كثافة السكان فيها على معدل متوسط الكثافة لكن العالم جميعه . وفي هذه الأقاليم قد عمل الانسان بنسه على تشكيل سطح البيئة التي يعيش فيها ، على حين أنه في الجهات الأخرى قبل سيادة الضيعة ورضخ لنظامها اقنروض سواء على صورة صحراء جرداء أو منطقة وعرة موحشة . أما في المناطق المعمورة المتقدمة قائم بتغيير انشطر العالم عن طريق إعداد حقونه وزراعتها ، وغرس حدائقه وغاباته ، وبناء قراه ومدنه وعواصمه الكبيرة ، وشق طرقه ووسائل مواصلاته المتنوعة للربط بين هذه جميعها ، وهي التي أصبحت بحق موطن الانسان المتحضر .

ويمكن أن تعدد عددا من الأقاليم البشرية المخطوطة ، فنلاحظ في مقدمة القائمة أوروبا وبعض ما يتاخها سواء في غربي آسيا أو شمالي أفريقية . وهناك لشرق الأقصى واتخذ الموسمية المذاق يفصل بينهما خط تضاريس أواسط آسيا الشاهقة وامتداده في جنوب شرق القارة . ويعزل هذين الاقليمين الكبيرين عن الاقليم الأوربي السابق ذكره سلسلة من الصحاري وأشباهاها . أما في العالم الجديد فاننا نجد الجزء الشرقي من أمريكا الشمالية ، ذلك القسم انذى يحده شمالا خط امتناع الزراعة وغربا ذلك النطاق الجبلي المعروف باسم جبال روكي .

ويجمل بنا أن نذكر أنه في العروض الجنوبية ، تصغر مساحة الأقاليم المعتدلة بسبب صغر مساحة اليابس بصفة عامة في نصف الكرة الجنوبي . أما الأقاليم الحارة الخصبة فتبدو قليلة الأهمية ضئيلة الجاذبية وما زالت تعيش في ظل مستوى منخفض من الحضارة في الوقت الحاضر . ومثل ذلك يقال

لجد ما عن الأقاليم الدبارية بإية لقلة خصها في العادة ، ولو أنه قد يثذ
عن القاعدة بعض جهات تتأز بوجود تربات يركانية بخصبة أو لأنها ذات
تربة فيضية غرينية كما هي الحال في جزائر الهند الشرقية وفي هضبة البحيرات
الآسيوتية الإفريقية وعلى منجدرات بياجل غانة ، وهنا فقط يكتظ السكان
ومعنى هذا أن الأقاليم المأهولة المعمورة تقع في نصف الكرة الشمالي ، وقد
كانت فيما مضى قبل أن يتطور وتتقدم وسائل المواصلات الحديثة ، تعيش
منعزلة متفرقة بعضها عن البعض الآخر يصم بمواقفها المترامية والمسافات
اليعدة التي تفصل بينها ، ولهذا السبب تبنى لسكانها وأمكن لهم العمل
على أن يتطور وأن يقيم حضارتهم وهي بسيطة لدرجة عظيمة . هكذا
نشأت وترعرعت حضارات الصين والهند وحووض البحر الأبيض المتوسط
منذ أقدم العصور . وكلها كبرت وعظمت ، بدأت هذه الحضارات ترسل
أشعة نورها في اتجاهات مختلفة بعيدة عن أوطانها الأصلية . أما الحضارة
الصينية فوسعت ديارها حتى باب التبرق الأقصى ووصلت إلى أودية أواسط
آسيا الشاهقة وأرسلت شعباً وألسنة في اتجاه جنوبي غربي حتى تقابلت
مع الحضارة الهندية ، على حين أن حضارات البحر الأبيض المتوسط أخذت
تنتشر غرباً نحو المحيط الأطلسي وجنوباً حتى جافة الصحراء الكبرى وشمالاً
حتى الجد الذي عنده يستحيل نجاح الزراعة في العروض القطبية ، أي أنها
شملت معظم أوروبا .

وبفضل طرق القوافل التي كانت تمر بموانئ الحضارات الراقية ، كان
هناك بعض الارتباط الضئيل بين مراكز هذه الحضارات الكبيرة ، غير أن درجة
الارتباط كانت أعظم وأقوى بين الهند والحضارات الأوروبية بفضل طريق
الشرق الأوسط ، منها في حالة ارتباط الصين بالحضارات الغربية أو حتى بين الصين
والهند المجاورة بسبب وعورة تضاريس أواسط آسيا الجبلية الشاهقة . هكذا
كانت درجة الارتباط الواحى بين هذه الأقاليم البشرية العظيمة ، ومن ثم تركت
حياة سكان هذه الأقاليم بدون أن تتأثر الواحدة بما يجرى في الأخرى ،
حتى كان العصر الحديث وكان الكشف عن العالم الجديد ، وتبع ذلك استعمار

الأوروبيين لأراضيه المعتدلة الخصبة التي تطورت حتى أصبحت بعد ذلك إقليماً بشرياً عظيماً بفضل موارده الطبيعية الوفيرة، ولكن الفرصة لم تسنح له كي يصبح مقراً لحضارة خاصة كما حدث لنظائره من الأقاليم البشرية الرئيسية السابقة، بل دخلت عروضة المعتدلة في كل من الأمريكتين ضمن نطاق الحضارة الأوروبية الغربية. وإذا كان عدد سكانه أقل من نظائره فأنما يرجع ذلك إلى حداثة عهد الاستعمار الجدي هنا. وقد قويت روابط الاتصال بين هذا القسم الأمريكى وبين أوروبا الغربية والشمالية الغربية حتى أصبح في الواقع جزءاً متمماً لهذه القارة وحضارتها. وتقوم على خدمة روابط الاتصال الوثيق، أعظم الطرق الملاحية، في الوقت الحاضر^(١١).

وفي هذه الأقاليم البشرية العظمى الأربعة، تضم رقاعها معظم الأراضى الخصبة الطيبة في العروض المعتدلة الشمالية أو ما يبادل $\frac{1}{30}$ من جملة مساحة الأرض الصالحة للزراعة في العالم، وفي الوقت ذاته يسكنها نحو $\frac{1}{3}$ سكان العالم جميعه وهذا يجعله أن هذه الأقاليم قد أصبحت مراكز اهتمام البشر، تجذب العناية وتتطلب من الجميع الرعاية والدراسة والمعرفة ولو أن مجموع مساحتها لا يبلغ $\frac{1}{8}$ مساحة اليابس المعمور. ويندر أن يجد الباحث خارج هذه النطاقات البشرية الهامة أرضاً يمكن أن تفرض على الناس العناية بشئونها أو الاهتمام العظيم بظروفها وملاساتها. وفي العروض المعتدلة الشمالية تقوم أوطان الدول العظمى وتوجد مواطن الحضارات التي انبعثت منها موجات النشاط البشرى عامة والاستعماري خاصة، حتى أصبح باقي العالم إما معتمداً عليها أو تابعاً لها من النواحي السياسية والاقتصادية والثقافية لدرجة عظيمة. وإذا كانت حالة أمريكا اللاتينية تبدو مختلفة نسبياً، وقد تظهر في ربوعها روح استقلالية، فإن هذا الاستقلال سياسى أكثر منه اقتصادى أو ثقافى حضارى.

على أننا إذا نظرنا إلى توزيع الأرض المعمورة ومساحتها نبلغ ٥٠ مليون ميل مربع، كما هي الحال في جميع موارد الثروة الطبيعية الأخرى، أمكن القول بأن توزيعها لا يسير على قاعدة عادلة منتظمة، ذلك أن $\frac{1}{3}$ من هذه الأرض المعمورة يقوم في أحد نصفي الكرة الأرضية وهو النصف الشمالى، وأن $\frac{1}{2}$ من هذه

المساحة يمثل في كتلة من اليابس تشترك فيها قارات ثلاث هي أوروبا وآسيا وأفريقية بأنصبة متساوية ، أما القسم الشرقي من أمريكا الشمالية فبلغ مساحته نحو ربع هذه الكتلة ، على حين أن القسم المعتدل في كل من أمريكا الجنوبية وإستراليا يبلغ فقط نحو أخس والعشر على التوالي . وفي هذه الأقاليم البشرية الرئيسية الأربعة يوجد نحو ٩٥ ٪ من مجموع مساحة الأرض المعمورة ، ويتنظم نصف الباقي في جزائر الهند الشرقية ، أما الباقي فيتمثل في بريطانيا واليابان ومدغشقر وغيرها من الجزائر المأهولة في البحار والمحيطات المختلفة .

ويجمل بنا أن نذكر أن التوزيع الجغرافي للدول العظمى يرتبط ارتباطاً وثيقاً مع توزيع الأراضي المخصصة في المروض المعتدلة الشمالية ، بدليل أن محاً من الدول العظمى السبع تقوم في أوروبا ويخص أمريكا واحدة ومثل ذلك تصب شرق آسيا . وتمثل روسيا السوفيتية كتلة كبيرة متحدة ومتصلة بالدويلات التي تخضع لها أو تجري في مدارها ، كذلك شأن الولايات المتحدة التي تمثل أيضاً كتلة كبيرة من اليابس ولو أن بعض الجهات الخاضعة لها ، توجد بعيدة عنها فيما وراء البحار . وفي حالة الامبراطورية الفرنسية نجد أن ٨ ٪ مساحتها يتنظم فيه الوطن الأصلي وهو فرنسا ، ثم شمال غرب أفريقية وغربي أفريقية وإن كانت لا تمثل كتلة متساوية كحال روسيا أو الولايات المتحدة ، فإن أجزاءها تبدو متقاربة متجانسة لدرجة كبيرة ، أما إيطاليا فقد وجهت نشاطها الاستعماري عبر البحر صوب أقاليم تبعد عنها ولم تغد منها كثيراً . وفي حالة اليابان كان تركيز الجهود صوب آسيا المجاورة أو نحو جزائر المحيط المتفرقة المتناثرة .

وقد سارت ألمانيا على قاعدة توجيه نشاطها صوب أواسط قارتها وشرقيها وجنوبيها . أما الجزائر البريطانية فحالتها تبدو مختلفة عن كل ما سبق ذكره ، ذلك أن إمبراطوريتها تضم عدداً من الوحدات المتفرقة المتباعدة الموزعة على سطح الكرة الأرضية ، ولو أن هذه الوحدات تتركز بصفة خاصة في نطاقين رئيسيين أحدهما حول سواحل المحيط الأطلسي الشمالي والآخر حول سواحل

محيط الهندي . وعلى الرغم من هذا التركيز فليس هناك اتصال برى بينهما ، ويمكن في الواقع وصف الامبراطورية البريطانية بأنها تتميز جغرافياً بـ أن أجزاءها منفصلة غير متصلة بعضها البعض الآخر . وهناك صفة أخرى جديرة بالذكر وهي أن الدول العظمى الحالية وكذا جميع الامبراطوريات الكبيرة التي عرفها التاريخ تتميز بأنها قامت معتمدة على الموارد الطبيعية في كتلة كبيرة من اليابس في البيئة الأصلية ، أما في حالة بريطانيا العظمى وامبراطوريتها الكبيرة فالعكس صحيح ، إذ أنها امبراطورية بحرية أراضيها وسكانها ومواردها موزعة على سواحل البحار والمحيطات ، ويفرض عليها هذا التوزيع أن يكون الربط بينها بحرياً لا برياً (١٣) .

المراجع

- (1) a. Fleure H.J. "Human Geography in Western Europe" London 1919 pp. 4-13 etc.
b. Fleure H.J. "The peoples of Europe" Oxford press 1922.
- (2) a. Boulton W.H. "The pageant of transport through the ages" pp. 7 + 46 etc.
b. Fenelon K.G. "The economics of road transport" London 1926 pp. 16-29.
c. Hardy A.C. "Seaways and sea trade" London 1927 pp. 2-31 + 117 + 135 etc.
- (3) a. Gregory G.W. "The story of the road" London 1931 pp. 3 + 157 + 277 etc.
b. Kirkaldy and Evans "History and Economics of transport.
- (4) Boulton W.H. "The pageant etc" pp. 81 + 87 + 143 etc.
- (5) a. Dewanganon "L'Empire Britanique" Paris 1925 pp. 3-28.
b. Elliot W.Y. "The new British Empire" London 1932 pp. 1-35 etc.
c. Mackinder H.J. "Britain and the British Sea" Oxford 1936 p. 341 etc.
- (6) a. Gregory J. and Shave D.W. "The U.S.S.R., a geographical Survey" pp. 14-16.
b. Halden Guest L. "The New Russia" London 1926 pp. 19-45.

- (7) a. Bowman J. "The New World", problems in political Geography. London 1923.
 b. Fleure H.J. "The treaty settlement of Europe" Oxford press 1921.
 c. Bigham "Principles in the delimitation of frontiers" Geog. R. 1919 pp. 8-17.
- (8) a. Adkins "Europe's new map" London 1925 pp. 7-13 etc.
 b. Alexander H.G. "The revival of Europe etc" London pp. 5-11 etc.
- (9) a. Carr Saunders "Population problems" London pp. 197-242 etc.
 b. East E.M. "Mankind at the Cross roads" pp. 64-69 etc.
 c. Wright H. "Population" London pp. 67 + 108-110 etc.
 d. Andrews "The Asiatic question" London pp. 2-14 etc.
 e. Stoddard "The rising tide of colour" pp. 7-9 + 565-57.
- (10) a. Powell E.A. "Asia at the cross roads" London pp. 4-11 etc.
 b. Nicholson J.H. "The remaking of nations" London 1925 pp. 6-14 etc.
 c. Semple "The influences of geographic environment" London pp. 481-51 etc.
 d. Haskins and Lord "Problems of the peace Conference" London 1921 pp. 2-7 etc.
 e. Hinks A.R. "Boundary delimitation etc." Geog Teacher, 1919 vol II pp. 103-105.
- (11) a. Jonasson "Agricultural regions of Europe" Economic Geog. 1926.
 b. Parry "Europe and Asia" London 1929.
 c. Statesman Year book. Recent editions.
- (12) a. Bowen F.C. "A century of Atlantic travel".
 b. Hardy A.C. "Seaways etc." 1927 pp. 117-135 etc.
- (13) a. Elliot W.Y. "The New British Empire" 1932 pp. 68-102 etc.
 b. Innes Stewart J. "An economic Geog. of the British Empire" London 1933 pp. 2-5 + 8-14 etc.

أول من وضع النحو^(١)

لمؤلفه إبراهيم مصطفى

من أول من وضع النحو العربي واتخذ هذا المنهج المؤلف في رسم قواعد العربية ؟

هذه المسألة تبادر الباحث في تاريخ النحو . وإذا رجعنا الى كتب الطبقات وأخبار التاريخ نرى أنها تكاد تجمع على أن أول من وضع هذا النحو « أبو الأسود الدؤلي » المتوفى حول سنة ٦٩ هـ ، ويزيد بعضهم فيذكر أنه قد أخذ ذلك من الامام علي ، ويخلو آخرون فيرون أن « أبا الأسود الدؤلي » وضع كتابا في النحو شمل قواعده ، وأنه قرأه على الامام علي فرضيه . وأكل فيه بعض ما قصص . فكان النحو العربي علماً تام القواعد مفصل الأحكام منذ كان الامام علي قبل سنة ٤٠ هـ .

وستذكر هنا روايات أولئك المؤرخين مرتبة حسب أزمانهم :

١ — فأول من نعرف أنه تكلم في وضع النحو « محمد بن سلام الجعفي » المتوفى سنة ٣٣٢ هـ . قال في مقدمة كتابه (طبقات الشعراء) ، « وكان أول من أسس العربية ، وفتح بابها ، وأنهج سبيلها : وروض قياصها » أبو الأسود الدؤلي » ثم قال : ووضع باب الفاعل والمفعول والمضاف وحروف الجر والرفع والنصب والجزم : وذكر من أخذ عن أبي الأسود . ثم قال : ثم كان من بعدهم « عبد الله بن أبي اسحق الحضرمي » فكان أول من بسج النحو . ومد القياس والعلل .

١ بحث ألقى في المؤتمر الحادي والعشرين للمشتشرقين الذي عقد في باريس (٢٣-٣١) بروكس سنة ١٩٤٨

٢ — ويأتى بعده أبو محمد عبد بن قتيبة المتوفى سنة ٢٧٠ هـ . قال في كتابه (الشعر والشعراء) في ترجمة أبي الأسود : « وهو أول من عمل كتاباً في النحو بعد « علي بن أبي طالب » وقال في كتاب (المعارف) : « أبو الأسود الدؤلي أول من وضع العربية » .

٣ — ويحيى بعد ذلك « أبو العباس محمد بن يزيد الفراء » المتوفى سنة ٢٨٥ هـ . وقد نقل عبارته « الزبيدي » أبو بكر محمد بن الحسن « المتوفى سنة ٣٥٠ هـ . قال : « روى القالي عن الزجاج أن أبا العباس قال : « أول من وضع العربية وقط المصاحف أبو الأسود » . وسئل عن أرشده الى الوضع في النحو ، فقال : تلقته عن علي » .

وقتل هذه العبارة « الحافظ بن حجر » المتوفى سنة ٨٥٠ هـ في الاصابة في ترجمة « أبي الأسود » بنفس الاسناد قال : (أول من وضع العربية وقط المصاحف « أبو الأسود » ، وسئل عن نهج له الطريق ، فقال : « تلقته عن علي » .

٤ — أما « محمد بن إسحق النديم » صاحب الفهرست فيقول : « زعم أكثر العلماء أن النحو أخذ عن « أبي الأسود الدؤلي » ، وأن أبا الأسود أخذ ذلك عن « أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام » ، وقال آخرون : رسم النحو « نصر بن عاصم » ، وقرأت بخط « أبي عبد الله بن مقلة عن ثعلب » أنه قال كان « عبد الرحمن بن هرم » أول من وضع العربية .. ثم يقول « محمد بن إسحق » أنه لقي بمدينة الحديثة رجلاً يقال له « محمد بن الحسين » جماعة للكتب . وله خزانة لم ير لأحد مثلها كثرة . ورأى فيها ما يدل على أن النحو من عمل أبي الأسود ما هذه حكايته . وهي أربعة أوراق نحسبها من ورق الصين ترجمتها هذه فيها كلام في الفاعل والمفعول من أبي الأسود رحمة الله عليه بخط « يحيى بن يعمر » ثم لما مات هذا الرجل قدنا القمطر وما كان فيه فاستمعنا له خيراً . وما رأيت منه غير المصحف . هذا على كثرة بحثي عنه .

٥ — وفي كتاب مراتب النحويين « لأبي الطيب عبد الواحد بن علي » المتوفى سنة ٣٥١ هـ « كان أول من رسم للناس النحو أبا الأسود . أخذ ذلك عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه . وكان أعلم الناس بكلام

العرب . وأبو الأسود أول من تقطع المصحف . واختلف الناس الى أبي الأسود
بتملؤن العرية . وفرع لم ما كان أصله » .

٦ — « وأبو سعيد السيرافي ، المتوفى سنة ٣٩٨ هـ يقول : « أول من
رسم النحو أبو الأسود الدؤلي » .

كل مايجيء بعد هذه التصريح بنقل عنها ، ويجمع بينها كما ترى في الأغاني
في ترجمة « أبي الأسود » . وفي طبقات الأدباء لابن الانباري .

ثم يجيء السيوطي المتوفى سنة ٩١١ هـ ، فيكتب رسالة في (السبب في وضع
العربية) يجمع فيها أكثر هذه الأقوال وهي على اختلافها تكاد تجمع على أن
أبا الأسود أول من وضع النحو . ويزيد بعضهم فينسب ذلك الى الامام عي .
وربما قال بعضهم انه وضع كتابا . ويروي ابن الانباري أن أبا الأسود
وضع المختصر المنسوب اليه .

فهذه جملة مايمكن أن نشر اليه هذه القول . ولكننا لا نستطيع أن نغفل
ذلك يسر ولا أن نستخج أن هذا الزمن المبكر قد تمكن فيه العرب
من الاشتغال بالعلوم ووضع القواعد على هذا الوجه الذي نراه في كتب العرية
وقد أنكر ذلك المستشرقون وعدوه حديث خرافة .

ولكن الفارسي يجد رفض هذه الروايات جملة أمراً بعيداً . حتى يستطيع
أن يبين سبب اجماعهم ، والعلة في قواطعهم على هذا الخطأ . ولقد قال المرحوم
« مصطفى صادق الرافعي » ، الأديب المصري ، المتوفى سنة ١٩٣٧ في كتابه
« تاريخ الأدب » : « إن معرفة واضع النحو في العرية يكاد يكون معضلة » .

ولقد سافنا هذا الاشكال الى أن نتجهج سبيلا آخر في البحث . فتبعتنا
كتب النحو الباقية بأيدينا لتعلم أقدم عالم نسب اليه رأى نحوي في هذه الكتب .
وكان أول هذه الكتب كتاب « سيبويه » وهذه أسماء العلماء الذين نسب
اليهم رأيا نحويا . وعدد المواضع التي ردد فيها أسماءهم .

عبد الله بن أبي اسحق المتوفى سنة ١٧ هـ (٦ مرات) .

عيسى بن عمر الثقفي المتوفى سنة ١٥٠ هـ (١٨ مرة) .

أبو عمرو بن العلاء المتوفى سنة ١٥٤ هـ (٣٩ مرة) .

الخليل بن أحمد المتوفى سنة ١٩٠ هـ (٣٧٦ مرة) .

يونس المتوفى سنة ١٨٣ هـ (١٥٥ مرة) .

وأقدم هؤلاء هو « ابن أبي اسحق » وتروى له آراء نحوية حتى في الكتب
الناخرة كالآشعري المتوفى سنة ٩٠٠ هـ والسيوطي المتوفى سنة ٩١١ هـ .

ويلاحظ أول ما يلاحظ أننا لم نجد في كتاب سيويه ولا في غيره
من الكتب رأياً نحوياً نسب إلى أبي الأسود ولا إلى طبقتين من بعده .
وإذا رجعنا إلى كتاب الزبيدي في طبقات النحويين واللغويين وجدناه يجعل
الطبقة الأولى « أبا الأسود الدؤلي وعبد الرحمن بن هرم » والثانية « نصر بن عاصم
ويحيى بن جسر وعتبة القيل وميمون الأقرن » والطبقة الثالثة « ابن أبي عقرب
وعبد الله بن أبي اسحق » ولم نجد لأحد من علماء الطبقتين الأولى والثانية
شيئاً من الآراء النحوية .

فتحجج أمام حقيقة واضحة أخذت من كتب للنحو . وهي أن أقدم
من ينسب إليه رأى نحوى هو « عبد الله بن أبي اسحق الحضرمي » .

فإذا عدنا بهذه الحقيقة لنقرأ على نورها النصوص التي ذكرناها من قبل
وجدنا أنهم يقولون : « أول من وضع العربية وأول من رسم النحو وأول
من قبط المصاحف أبو الأسود الدؤلي » فصل إلى الأسود هو قبط المصاحف
كما أشارت إليه الروايات وأن زياداً سأله أن يضبط المصحف فأبى أبو الأسود
ثم عاد قبل . وقال : ابغى كاتباً لقنأ يفعل ما أقول . فتخير له كتاباً ، وجعل
يختبر الكتاب حتى رضى من رضى منهم فقال له : إذا رأيتني قد فتحت شئ بالحرف
فأقطع نقطة فوقه إلى أعلاه وإن ضمنت شئ فأقطع نقطة بين يدي الحرف ،
وإن كسرت فأجعل النقطة من تحت الحرف . فهذا قبط أبي الأسود للمصحف
وكانوا يسمون ضبط الكلمات بالنحو أو العربية فإذا اختلفوا في كلمة قالوا :
النحو كذا أو العربية كذا ، وأبو الأسود قد أخذ القراءة وضبط كلمات

المصحف عن الامام علي. وكان يحجج بذلك اذا ما خالفه قارى آخر لهذا القبط . وهذا القبط لا يزال له أثر في بعض المصاحف الباقية .

ولما لم يكن هذا الضبط كافياً لحسن التلاوة وعاصبا من الخطأ في القرآن
احتجج الى تمييز آخر قام به «نصر بن عاصم البصري» أحد تلاميذ أبي الأسود بطلب
من الخجاج بن يوسف التفتي أمير العراق . وكان عمل نصر هو التمييز
بين الحروف المتشابهة في الرسم باختصاص كل واحد منها بنوع من النقط
كالياء والتاء والثاء .. ومن هنا غير ترتيب الحروف الأبجدية الى ترتيبها الهجائي
المتعارف وهو « ا ب ت ث » وسمى نصر نقطه اعجابا كما سمي نقط
أبي الأسود بالشكل الذي وضعه اعرابا ثم جاء الخليل بن ابي اسحق بنقط
نصر وألغى نقط أبي الأسود وأحل محله الشكل المعروف الآن ، وجعله حروفا
مصغرة أو أحاض حروف . كما سموه . قالوا : وقد اتخذ ذلك عن اليونانية
وكان قد قرأها .

ترى أن الأمر يرجع الى ضبط المصحف . وهو عمل طبعى في صدر الدولة الاسلامية . وأن الذى قام بضبط المصحف الضبط الأول بجمع الناس على حرف واحد هو « أبو بكر الصديق » بإشارة « عمر بن الخطاب » وذلك جمع المصحف . وأن الخليفة الثالث « عثمان » نشر هذا المصحف فى الأمصار ليقرا منه القارئون . وأن زياداً فى زمن معاوية قد عمل على ضبط المصحف بالنقط وأن الحجاج قد أضاف نقطاً آخر لتمييز الحروف المتشابهة . فلما كان الخليل عمل عملاً آخر علمياً محضاً مستقلاً عن الدولة .

أما هذه القواعد التحوية التي كتب لها هذا العمر الطويل فإن أول من نهج سبيلها « عبد الله بن أبي اسحق » ونجد لذلك إشارات فيما أسلفنا من الروايات . فابن سلام يقول : « وكان أول من بعج النحو ومد القياس والمثل « عبد الله بن أبي اسحق » ولكن ابن أبي اسحق تروى عنه مسائل قليلة ويزداد اسمه نادراً . ويظهر أنه بدأ التشكيك النحوي ، ولم يستببط كثيراً من قواعده . ففي زهة الألباء أن « بونس بن حبيب » سئل عن عبد الله ابن أبي اسحق ومنزله في النحر فقال : أنه هو والبحر سواء ، أي هو الثانية فيه .

ثم قال : ولو كان في الناس من لا يعلم إلا علمه اليوم لمزى به . ولو كان في الناس من له رأيه ونفاذ بصره لم يقم له أحد وكان تلميذه « عيسى بن عمر الثقفي » أول من حذق طريقته ومضى في خطته وأكثر من استنباط القواعد . حتى قال فيه « الخليل بن أحمد » :

ذهب النحو جميعاً كله غير ما أحدث عيسى بن عمر

ويتجلى لنا سبب اختلاط الأمر على الرواة ، وتقدمهم بنسبة النحو الى « أبي الأسود » أنهم كانوا يريدون بالنحو ضبط الكلام على سبيل العرب وسمتها في القول . وفي اللسان : النحو انتهاء سمت العرب في القول . « وابن جنى » في أول الخصائص يعرف النحو بهذا التعريف . ولكنهم لما تقدموا في البحث جعلوا لهذا النحو سبباً فقالوا في الكلمة ترفع لأنها فاعل وسعوا ذلك علل النحو ثم تقدموا خطوة ثانية في التعليل فقالوا :

ولم رفع الفاعل ؟ وأخذوا يتمحلون لذلك أسباباً من شرف الضمة وشرف الفاعل فكانت علة العلة . ثم اختصر المؤلفون فجعلوا النحو القاعدة بعد ما كانت تسمى بالعلة . وقصروا اسم العلة على ما تعلل به قاعدة النحو . ومن هذا اضطرب الأمر وخفى على رواة الأخبار وكتاب الطبقات . ثم دخل عامل آخر وهو هوئى بعض المؤلفين إذ كانوا يكرهون أن ينسب شيء الى زياد ويحبون أن ينسب كل شيء الى علي وشيعته . تخفيت الحقيقة حتى آن أن يجعلها البحث في كتب النحو ذاتها لا في أخبار الطبقات .

الدخيل في اللغة العربية

للككتور فؤاد مصلح على

(آب) أغسطس :

الشهر الخامس من السنة البابلية الآشورية : نيسان . ايار . سيان . دؤذ (تموز) . آب . الول . ثريت . اركمن . كسليم . طيبت . شباط . ادار . وقد روعي في هذا الترتيب التقويم الريعي إذ أن شهر نيسان يقابل مارس ، أعني الاعتدال الربيعي . وقد ظل هذا الترتيب متبعاً زمناً طويلاً حتى حل محله التقويم الخريفي ، وهو يبدأ بشهر ثريت الذي يقابل سبتمبر أعني الاعتدال الخريفي .

وقدر لهذا التقويم أن يرحل فاستعاره اليهود وأخذوه معهم أي حلوا فظهر آب عندهم هو الشهر الخامس وهو أغسطس تقريباً عند الريان . وما زلنا الى اليوم نجد هذا التقويم مع تغيير طفيف في بعض الأقطار العربية . وقد شق هذا الشهر طريقه الى العربية عن طريق اللغة الآرامية .

(آباد) جمع أبد ومعناه مكان مأهول بالسكان أو مدينة واللفظ فارسي : (آيل) راهب :

سقط هذا اللفظ من كتاب العرب للجواليقي الذي نشره ادورد سخاو عام ١٨٩٧ وأورده المستشرق شيتا في بحثه الذي نشره في مجلة المستشرقين الألمان المجلد ٣٣ ص ٢١٥-٢١٦ سداً للنقص الذي وقع في الطبعة المذكورة وقد استند في بحثه هذا على النسخ الخطية المحفوظة بدار الكتب المصرية فقال : والاييل الراهب فارسي معرب قال الشاعر وهو جاهلي :

وما سبح الربان في كل ليلة اييل الاييلين المسيح بن مريم

وقال الآخر :

وما صدق ناقوس النصارى ايها

وقلوا ايلى قل :

وما ايلى على هيكل بناء وصلب فيه وصرا

قل أبو عيدة : ايلى صاحب ايل وهى عصا الناقوس .

وقد ذكر هذا اللفظ أيضاً صاحب شفاء الغليل ، فذكر كلاماً لم يخرج

عما سبق .

والواقع أننا أمام نمط لعب دوراً هاماً فى الأسرتين اللغويتين العظمتين السامية الخامية من ناحية ، والهندية الأوربية من ناحية أخرى ، فلفظنا سامي قديم عرفته البابلية الآشورية قبل سائر أخواتها فكلمة : ابال ، أو : ايل : أو ائيل : معناها : جفاف . وكان فصل الجفاف (الصيف) عند البابليين الآشوريين هو الفصل الذى يموت فيه انه الخصوبة ، تموز ، فانتقال هذا الاله الى العالم السفلى أى عالم الموتى كان السبب الأساسى فى الموت الذى يحل بالارض ، والملحمة البابلية الآشورية تحدثنا أن الالهة ، عشر ، (عشرت) خلية تموز كانت تتدبى فى ذلك الفصل وتبكيه وكان لا يستقر لها قرار حتى تنتقل الى العالم السفلى وتبذل شتى الجبل لخلاص تموز وامادته الى وجه الارض ثانية ليعود الخصب ويكثر الزرع . فالجفاف والحزن مترادفان ، ففى العبرية نجد : ايل ^{אֵל} بمعنى : ندب أو ولول أو حزن ، وفى السريانية كذلك : ابلا ، أى حزن . و (ايل) معناها حزين أو راهب .

واعلان الحزن كما هو مشاهد حتى يومنا هذا فى الشرق يصحبه شىء كثير من الصياح والنداء وكثيراً ما يستعمل الرسل لتبليغ النائين من الأهل والأقارب . لكن مع مرور الزمن استخدم الانسان الناقوس للقيام بهذه المهمة كما هو مشاهد اليوم فأطلق لفظ : ايل ، على عصا الناقوس والايلي صاحبها . أما فيما يتعلق باللغات الهندية الأوربية فأكدأجزم وأقول إن اللغة اليونانية استعارت فيما استعارت من الألفاظ السامية ذلك اللفظ أيضاً فلفظ :

بلو : Παλλω : معناه (يطرق) أو (يدق) وعن اليونانية استعارته اللاتينية حيث نجد : بلو pello : ومشتقاته مثل : أبلاتيو appellatio : وأبلاتور appellator والأخير هو الذى يدعو عظيمًا لمساعدته . وبعد ذلك انتقل اللفظ الى سائر اللغات الأوربية الحية فى الفرنسية : ابل appel : أى دعاء أو نداء : وكذلك الحالة فى الانجليزية حيث نجد : بل Bell : ناقوس ، وأيل appeal : يتادى أو يستغث . وهكذا سائر اللغات من ايطالية والمانية .

(أذربون) - نور . أصفر .

فارسي ومعناه . أحمر نارى وهو الزهر المعروف الآن باسم : كرزقيم chrysanthème .

(آس) ضرب من الرياحين ينمو حتى يكون شجراً .

أكادى : آس : < الآرامية : اسا : < العربية .

(آساه) ساعده وصيره أسوة به و : آسا : داوى وعالج .

سومارى : أذو : < الأكادية ، آسو : أى الطيب المعالج بالماء < .

الآرامية : آسيا : < العربية .

(آمين) استجب

العبرية : امين آمين : < العربية .

(آنسون) حب معروف ب يغلى فى الماء ويشرب أو يتداوى به .

يونانى : أنيسون ανισον < لاتينية : أنيسم anisum < سائر اللغات الهندية الاوربية .

ثم انتقل هذا اللفظ اليونانى الى الآرامية : انيسون : < العربية .

(آين) العانة .

يونانى : ناي ναι : < الآرامية بعد تقديم وتأخير فى حروف الكلمة

فأصبحت : آين : < العربية .

(ابالة) يشدد ويخفف ويقال ايالة أيضا وكذلك بالة .

فارسي واشتركت مع الفارسية فيه اللغات اختفية الأوربية في الإيطالية وما إليها من اللغات الرومانية كالفرنسية مثلاً نجد : باله Balla و Balla وفي الإنجليزية : بال bale : وفي الألمانية : بلن Bailen : أي «حزمة» وهذا لعنى نجده في سائر اللغات اختفية الأوربية واشتركت معها الفارسية أيضا واتحدت الأخيرة بمعنى آخر ألا وهو : جراب .

ويذكر الجواليقي في المعرب : والباله الجراب وهو بالفارسية باله وقد تكلمت به العرب قال أبو ذؤيب :

فأنسم ما أن باله لطية يفوح يباب الفارسين بابها
وذلك أيضاً :

كان عليها باله لطية لها من خلال الدابطين أرغ
والباله أصله وعاء المسك ، ثم قيل للجراب الذي يكون فيه الطيب باله ...
أما استعمالنا الحديث لهذا اللفظ ، فيحتمل أن يكون قد جاءنا عن طريق اللغات الرومانية أو الفارسية .

(أبأ) فأكبة .

الأكائى : انب — عنب — : الآرامية : إبابأ : العربية .

(ابراهيم) فيه لغات ابراهام ، وابرهم ، وابرهم .

عبرى : افراهم אֶפְרַיִם أو : أبرام אֲבְרָם :

(ابرة) أداة من الحديد ونحوه يحضنها .

الأكدى : أبر : اسم معدن مغناطيسى أو رصاص الآرامية : ابرا :
العربية .

(ابرز) ذهب خالص .

يونانى : ابرزون ἄβρυν : الآرامية : ابرزون : العربية .

(ابريسم) حرير .

يذكر الجواليقي في المغرب : والابريسم أعجمي معرب بفتح الألف والراء
وقال بعضهم : إبريسم : بكسر الألف وفتح الراء : وترجمته بالعربية الذي يذهب
مصدراً قال ذو الرمة :

كأنما اعتَمَّتْ ذرى الأجيال بالقسر والابريسم المهلهل
ولعل السبب الذي حدا بالجواليقي والخفاجي أيضا الى القول بهذا المسمى
ظنهما أن الكلمة مكونة من : ابر + رسيدين : والواقع غير ذلك فأصل اللفظ
في الفارسية : ابرشيم أو ابرشم : ومعناه الخيوط الحريرية ثم الحرير .
ثم انتقل الى الآرامية : ابريشوم : < العربية .

(ابريق) إناء له عروة ويلبل ينصب منه السائل .
فارسي : ابريج : < الآرامية : ابريها : < العربية .

(ابليس) رأس الشياطين ويطلق على كل متمرّد .

يوناني : ديابولوس διαβολος : < الآرامية : ديابولوس : < العربية
وقد جردتها من : دى : اعتقادا أنها علامة الاضافة الآرامية كما صاغت
الكلمة على وزن : إفعيل .

(أبنوس) خشب أسود شديد الصلابة تصنع منه الأرائن والعصى .
يوناني : أبنوس δβενος : < الآرامية : أبنوس أو : أبنوسا : < العربية .
(ابزن) الحوض الصغير .

وطن هذا اللفظ الأصلي بلاد الفرس ، وعن الإيرانيين أخذه قديما
اليونان حيث نجد : ايسينثيون αψινθιον : ثم انتقل الى الرومان حيث نجد :
ابزينثيوم absinthium : ومن الأخيرة انتشر في سائر اللغات الاوربية
الحديثة فنجد في الألمانية : ابزنت absintli . وفي الفرنسية أيضاً والانجليزية .

أما معنى اللفظ كما هو في العربية فالحوض الصغير وهذا معنى أسبق
من المعنى المعروف في اللغات الأخرى حيث يدل على نوع من الخمر .

(أيب) يوله :

شهر الحادى عشر من السنة القبطية وهى سنة خريفية تبدأ بما يقابل شهر سحبر وهى كالآتى :

توت . بابه . هاتور . كيهك . طوبه . أمشير . برمهاث . برمودة . بشنس .
بؤنة . أيب . مسرى .

(أتون) موقد النار .

أكادى : أتون ، وكان يستخدم فى صهر الذهب وفى صناعة الألوان
الفخارية وغيرها ، ثم انتقل الى الآرامية : أنونا < العربية .

أما القول بفارسية هذا اللفظ فقير صحيح والعكس هو الصواب .

(أنير) .

يونانى : انير $\alpha\iota\eta\rho$: < الآرامية : أنير < العربية .

(أجار) سطح عال غير مسور .

أكادى : أجار : أى حائط < الآرامية : اجرا : أى سقف الغرفة < العربية .

(أجاص) فاكهة .

آرامية : أجيس نوع من الشجر < العربية .

(أجنة) إناث تفصل فيه الثياب وهو أيضا الحوض حول الشجرة .

أكادى : أجن : < الآرامية اجنا : العربية .

(أجر) اللبن المحروق .

أكادى : أجر : < الآرامية : أجوار : < العربية .

(أداة) إناث صغير من جلد يصخذ للساء .

أكادى : وود : الآرامية < دودا : < العربية .

(أذار) مارس :

أكادى أدُرُ : < الآرامية : أذر : < العربية .

(أردب) مكيال تدرب به الحبوب .

أكادى : أرط — د — ب : أى مكيال < الآرامية : أردبا : < العربية .

(أردمون) ملاحون .

يونانى : أرتمون ἀρτέμωνα : أى سارية المركب < الآرامية :
أرطهونا : أى سارية أو قلع المركب < العربية .

(أرز) همزة زائدة وفيه لغات أرز ورز ورتز . وهو حب كالشعير .

آرامى : روزا . أو : أوروزا . أو : رزا . أو — ا — رز .
أو : — ا — رزا : < العربية .

وقد انتقل هذا اللفظ من السامية الى سائر اللغات الأوربية .

(أريس) زارع .

أكادى : إ — ح — ريش : < اليهودية : أريس אריס : < العربية :

(أرقان) أو (يرقان) داء يصيب الزرع والناس .

أكادى : أراقى . أو : وراقى . أو : يراقى : < الآرامية : يرقا :
ومنها : يرقنا : < العربية .

(ارين) نبت ينبت بالحجاز له ورق كالخيزر .

يونانى : اربنيا : ἄρβια : < الآرامية : إربنا : < العربية .

(ازج) بيت مستطيل .

آرامى : ازجا : < العربية .

(أزميل) شفرة الحذاء أو حديدة فى طرف رح لعبيد بقر الوحش .

يونانى : سمىلا σμελλα : < العبرية (ترجوم وتلمود) : أزميل :
זמל : < العربية .

(ازيب) الجنوب أو الرياح الجنوبية أو الجنوب الغربى أو الجنوب

الشرقى . هكذا تقول المصادر العربية التى بأيدينا مثل الكامل ص ٤٦٤ س ١٢
واللسان ج ١ ص ٤٥٦

حبشي : اذيب :

(اسبذ) اسم قائد من قواد كسرى وقين هم قوم يعبدون اليرازدين أصاب
كلى من الخناجعي والجواليقي في قولها بغارية اللفظ إلا أن أحداً منهما لم يتص
تلفظ : أسب : عند ما حاول أن يذكنا على لأصل الفارسي .

والواقع أن : أسبذ : مكون من كلمتين فارسيتين قديمتين : أسب : اسب :
أى — حصان — و : بذ : أى — سيد — فكلمة : أسبذ : معناها اذن :
قائد الخيالة ، وقد دخل هذا اللفظ العربية عن طريق عمان والبحرين لوقوعهما
منذ العصور القديمة تحت التأثير الفارسي . وقد عرف العرب هذا اللفظ أولاً
كلقب من ألقاب حاكم البحرين ، ومن ثم أطلقوه على سكان هذا الاقليم من الفرس
فأسبذى وجمعه أسابذة أو أسابذ أو اسبزيون معناه أولئك الذين يأترون
بأمر اسبذ . ثم توسع العرب في مدلول هذا اللفظ فأنطقوه على سكان البحرين
من العرب تحقيراً لهم .

(أستاذ) مؤدب والعامية تقول بمعنى اخصي لأنه يؤدب الصغار غالباً فلذا
سمى بهذا الاسم .

فارسي ومن نفس المادة لفظ : أسطى : أو : أستا .

(استار) معرب جهار وهو في كلام أهل النضير والقراء أربعة نفر
عاصم وحزوة والكسائي والأعمش . وقيل هو في كلامهم كل أربعة من جنس
واحد ثم اتسع العرب في استعماله فقالوه في كل أربع قال جرير :

قرن الفرزدق والبعيث وأمه وأبو الفرزدق قبيح الاستار
وفي رواية أخرى .

إن الفرزدق والبعيث وأمه وأبا الفرزدق شر ما استار
يوناني : ستر : στήνη : الآرامية : استير : العربية : .

(استرق) ديباج غليظ .

فارسي : ستر : الآرامية : اسطرجا : أو : اسطرجا : العربية : .

(اسرائيل) وقوا فيه : اسراى : و : اسرايين : ، و : اسرائيل ،
عبرى : اسرائيل ^{اسرائيل} : < العربية .

(اسطراب) الآلة التى يعرف بها الوقت .

يونانى : استرولابون ^{αστράλαβον} : أى كتاب سحر < الآرامية :
سطر : و : ليون : أو : اسطره ليون : < العربية .

(اسطوانة) السارية الثنية :

فارسي استون : < الآرامية : اسطوانا : < العربية .

(أسطول) السفن التى يسافر فيها للتجارة .

يونانى : ستولوس ^{στόλος} : < الآرامية : سطلو : < العربية .

ويلاحظ أن ابن خلدون استخدم هذا اللفظ فى الأفراد فأسطول سفينة
والجمع أساطيل أى سفن .

(اسفاناخ) نبات معروف .

أكادى : اشبت : تعنى عشب أو نبات < الفارسية والعربية ، اسفناخ
أو سبانخ .

(اسفنج) جسم رخو متخخل .

يونانى : سبونجوس ^{σπόγγος} : < الآرامية ، اسفوجا ، أو : اسفونجا
< العربية .

(اسفط) المطيب من عصير العنب أو أعلى الخمر .

يونانى : اسفنتيون ^{ἀσπινθιον} : < : الآرامية : اسفنتيون : أو :
اسفنتين : < العربية .

(اسفيداج) رماد الرصاص

آرامى : سفيدج ، أو : اسفيدج ، أو : سفيدكا ، أو : اسفيدكا < العربية
(اسف) رئيس دينى عند المسيحيين .

يونانى : أيسكوبوس ^{ἐπισκοπος} : < الآرامية : اسبقوتا : < العربية .

(اسكاف) مخصف النعال .

أكادي : اشكاب : < الآرامية : اشكفا < العربية .

(استندر) اسم عجمي .

يوناني : الكندروس Ἀλεξάνδρος : وطن البعض أن : Ἀλ :
أداة تعريف لذلك سقطت في اللفظ العربي .

(اسماعيل) ويقال اسماعين .

عبري : يشعئל יִשְׁעֵאל : < العربية .

(اشقي) مثقب الاسكان .

آرامي : شفا : أو : شفتا < العربية .

(اصطبل) مربوط النواب .

لاتيني : ستلم stabulum : < الآرامية : اسطبلين : أو اسطبلون : العربية .

(اصطفانوس) دهقان وقع في شعر الفرزدق وكان مجوسيا .

يوناني : ستفنوس Στέφανος : < العربية .

(اقبا) قبيح الزبيب

يوناني : أقسملي ὀζύμελι : < العربية .

(اقليم) قسم من الأرض

يوناني ، كليما κλίμα : الآرامية : قليما < العربية .

(أكار) الحرات أو الزراع

أكادي : اكر : < الآرامية : أكرا : < العربية .

(أكاف) برذعة

آرامي : أو كفا : أو : ابكفا < اليهودية الآرامية : أو كف אֲוֹכַף :
< العربية .

(أكسيد) ما يلتقي على الفضة ونحوها ليحيله الى ذهب خالص في رأى المتقدمين .

يوناني : κερών : < الآرامية : كيرين : أو : كرين :
أو : كارين < العربية .

(أكليل) تاج

اكادى (كليل) < الآرامية (كليلا) < العربية .

(الهم) للنداء المحض أو الايدان بندرة المستثنى أو يقن الحبيب للجواب
المقترن به .

يرجح أن هذه الصيغة للفظ الجلالة عبرية الأصل وهى (الوهم) (אֱלֹהִים)
جمع الوه אֱלֹהִים : أى آله .

(الماس) وفى مصر (الماظ) حجر كريم

يوناني (اداماس αἰμάς) < الآرامية (أدموس) أو (اداموس)
أو : أدوموس : أو : ادمنطس : < العربية .
(ألوة) ضرب من العود يتبخر به .

آرامى (علوى) أو (الوا) < اليونانية : الوى αἰών : < اليهودية (الوه
אֱלֹהִים) < العربية .

(أماج) موضع اللعب والرقص عامة .

لاتينى : اماجو imago : أى صورة أو شبح أو صورة من صور خيال
الظل . وعن اللاتينية انتقل اللفظ الى سائر اللغات الهندية الاوربية .

(أناهيد) بالاعجم والاهمال اسم الزهرة .

فارسى : أناهيد : أو : ناهيد .

(انبعجات) المربيات جمع أنبج وهى فاكهة هندية .

هندي : أنبج : او : أنه : الفاكهة التى نسميها الآن : منجو : أو : مانجو :

والتسمية الأخيرة أخذها البرتغاليون فيما يرجح عن سكان الملايا أو عن سكان بلاد الهند ومن ثم انتشر هذا الاسم في أوروبا وعنها جاءنا .

(أنجير) المرساة .

يوناني : انكورا ἀγκυρα : < اللاتينية : أنكورا ancora : < سائر اللغات الهندية الأوربية .

(أنجيل) كتاب المسيحي المقدس .

يوناني : أنجيليون εὐαγγέλιον : ومعناه في الأصل البشارة التي تدفع للبشر ومن ثم أطلق على البشرى الطيبة . وعن اليونانية انتقل الى الآرامية : أنجيليون : < : الحبشية : ونجيل : < العربية .

(أندلس) أسبانيا .

لاتيني : أندوسيا Andalusia

(أنزروت) صمغ فارسي .

فارسي : أنزروت .

(أنش) بن شبت .

عبري : أنوش אָנשׁ : < العربية .

(أنطاكية) إحدى مدن سوريا .

يوناني : انتيوخيا Ἀντιوخία : وهو اسم لعدة مدن أشهرها أنطاكية التي نحن بصددتها فقد كانت عاصمة سوريا وقاعدة السلاجقة .

(انك) الرصاص .

أكادي : أناك : < الآرامية : انكا : < العربية .

(انموزج) أو (نموزج) : مثال الشيء .

فارسي : نموده : < العربية .

(أوج) علو .

هندي : أوشا nēṣa : أى ارتفاع الشمس < العربية .

(اوز) ضرب من البط .

سومارى (وز) < أكادية (وُزو أو وُزو) < الآرامية : وزا :
أو : وازا : أو : وزتا : < العربية .

(أوقية) جزء من اثني عشر جزءاً من الرطل .

يوناني : أونكيا οὐγκια : < الآرامية : أونقيا : أو : نقيا : < العربية .

(أيار) هواء .

يوناني : إير ἄρ : < الآرامية : ار : < العربية .

(أيار) مايو .

أكادى : إير : < الآرامية : إير : < العربية

(ايلول) سبتمبر

أكادى : الول : < الآرامية : الول : أو : ايلول < العربية

(ايلياء) بيت المقدس

لانيى وكان قد أطلقه على المدينة القيصر هديران عام ١٣٥ م والاسم
الكامل : ايليا كابيتولينا Aelia Capitolina ومن اللاتينية الى الآرامية :
ايليا : < العربية

(ب)

(باحوراء) شدة الحرقى تموز .

آرامى : بحورا : < العربية

(بادنجان) : ضرب من الخضر .

فارسي : بادنجان : < الآرامية : بادنجان : < العربية .

(بارجة) سفينة .

هندي : بيره : bera : < العربية .

(بارقليط) أو (فارقليط) الروح القدس .

يوناني : پاركليطوس : παράκλητος : < الآرامية : فرقليطا : < العربية .

(بازهر) أو (بزهر) قاهر السم .

فارسي : بزهر .

(بازي) ضرب من العقور يستخدم في الصيد .

فارسي : بازي : < الآرامية : بزا أو : بزي : < العربية .

(باس) قبل .

فارسي : بوس : من الفعل : بوسیدن : أي قبَّل < العربية .

(باش) أو (باشا) : رئيس أو لقب .

تركي .

(باله) سمكة عظيمة .

لاتيني : بالينا : balena : < العربية .

(إبير) ضرب من السباع .

فارسي : بير : < الآرامية : بير : < العربية .

(بحران) التغير الذي يحدث للعليل فجأة في الأمراض الحادة .

آرامي : بوحرنا : < العربية .

(بخت) حظ .

فارسي : برخت : < العربية .

(بخشيش) أو (بخشيش) منحة .

فارسي : بخشيش : < العربية .

(برا) خلق .

آرامي : برا : < العربية .

(بربط) العود من آلات الطرب .

يوناني : باربيتوس Barbitos : < الآرامية بربطا : < العربية .

(برتقال) فاكهة .

إيطالي : برتجاللو portogallo : < العربية .

(برج) حصن .

لاتيني : برجس burgus : < الآرامية : بورجا : < العربية .

(برجد) كساء مخطط ضخم يصلح للخيلاء وغيره .

يوناني : برجوديون παραγούδιον : < الآرامية - فرجودين : العربية

(برخ) رخيص لغة يمانية وقيل لفظ عبراني بمعنى بركة .

النطق العبري للفظ : برك ברכ : المشترك في سائر اللغات السامية .

(بردج) برده .

فارسي برده : أى ستارة أو غطاء ومنها كلمة : بُرده : وبرذعة : وهى
بمعناها الكلمة التى نجدها فى اللغات الرومانية : برده harla - وفيما بعد استخدمت
للدلالة على النساء الروميات اللواتى سبين ، كما جاء فى قول العجاج : كما رأيت
فى الملأ البردجا .

(برذعة)

فارسي : برده : < آرامي : بردعثا : < العربية .

(بردون) ضرب من الخيل .

آرامى : بردوتا : < العربية .

(برقوق) فاكهة .

يونانى : بريكوكا βερικοχα : < الآرامية : برقوقيا : < العربية .

(برطنة) بتشديد اللام وتخفيفها شيء كالمظلة .

آرامية : برطلا ، أى ابن الظن : < العربية .

(بركان) جبل يقذف النار .

من اللغات الهندية الأوربية حيث نجد : فلكان Vulcano : < العربية .

(برميل) وعاء من الخشب يصخذ للخمر واخيل ونحوها .

إيطالى : بريل Baril : < العربية .

(برنا) الخلق : يقال ما أدرى البرنا هو : أى الخلق .

آرامى : برنشا ، أى ابن الانسان < العربية .

(برهان) الحجة الفاصلة بينة .

حبشى : برهان ، أى النور < العربية .

(بريد) رسول وفى الأصل : بغل :

أكادى : بريدو : أى السريع فى مشيته أو الرسول السريع . وعن هذا

الأصل السامى القديم انتقل اللفظ الى سائر اللغات السامية والهندية الأوربية .

(بزر) نثر الحب للنبات .

آرامى : بزرا : < العربية .

(بس) هر .

مصرية قديمة : بس : ومنها انتقلت الى بعض اللغات السامية الأخرى

ومما هو جدير بالملاحظة أننا نجد هذه الكلمة في الاسرة النوبية الكنسية الجرمانية
حيث : بُسه Buse : أو : بيه Bise .

(بستان) حديقة .

فارسي : بوستان : < العربية .

(بطفه) أو (بوسطه) مكتب البريد .

إيطالي : بوسته posta : < العربية .

(بسلّة) نوع من الخضروات .

إيطالي : بسللي piselli : < العربية .

(بشرف) نوع من الموسيقى .

فارسي : بيشرف : < العربية .

(بشكير) : ما ينشف به الجسم بعد الاستحمام .

فارسي : بيشجير < العربية .

(بطاقة) الورقة الصغيرة يكتب عليها .

يوناني : بتاكيون πταχίον : < الآرامية : بطاقتا : < العربية .

(بطة) نوع من الأوز .

فارسي : بت : < الآرامية : بطا : < العربية .

(بطة) إناء يشبه البطة .

أكادي : بطو : < الآرامية : بطينا : < العربية .

(بطرئك) رئيس ديني مسيحي .

يوناني : بطريركيس πατριάρχης : < الآرامية : بطريركا < العربية .

(بطريق) الرئيس والعظيم من الروم والقائد من قوادم .

- يوناني : پتركيوس πατριχος : < الآرامية : قطريق : > العربية .
- (بطم) الحبة الخضراء أو شجرها .
- أكادي : بُعن : وبطنة : وبطنة : < الآرامية : بطن : > العربية .
- (بق) قم .
- إيطالي : بكة bocca : < العربية .
- (بلاض) الأرض أو الأرض المستوية للسماء .
- لاتيني : بلاتا platen : أى شارع أو زقاق < الآرامية : فلعليا < للعربية .
- (بلد) كل موضع من الأرض عامر بالسكان .
- يوناني : بوليتيا πολιτεια : < الآرامية : فوليطيا : أو فولوطيا < للعربية .
- (بلطنى) سمك يوجد فى النيل .
- مصرى قديم .
- (بلكونة) شرفة .
- إيطالية : بلكونة balcone : < العربية .
- (بلور) جوهر شفاف أو هو نوع من الزجاج . والعظيم من ملوك الهند
- أكادي : بول : < الآرامية : بولا : أو : بلورا < العربية .
- (بلوط) نوع من الشجر .
- آرامى : بلوطا : < العربية .
- (بليصه) أو (بوليصه) وثيقة .
- إيطالي : بوليزه polizza : < العربية .

(بند) علم .

يوناني : بندون βαυδον : < الآرامية : بنا < العربية .

(بندق) اختر المعروف .

لاتيني : بوتليكا pontica : < الآرامية : ندة : < نحرية .

(بندقة) آلة من آلات الحرب .

فارسي : بندق : أي كرة < الآرامية : بونده : أو : بونديقا : أو :

بندقا : < العربية آلة الحرب التي تقذف بها الكرة (الرصاصة) .

(بندول) إحدى قطع الساعة .

فرنسي : بندول pendule : < العربية .

(بنزين) سائل لوقود السيارات والطائرات .

عربي : لبان جاوي : < الهندية الأوربية : بنزو Benzoe : ولما جرت

العادة قديماً أن يستخرج سائل البنزين عن طريق تسخين حامض البنزو

أطلق العلماء على السائل المستخرج منه : بنزين : < العربية .

(بنفسج) ضرب من الزهور .

فارسي : بنفشه : < الآرامية : بنفشج : والصنف من الآرامية : بنسجي <

العربية .

(بني) وضع جزء من شيء على آخر على صفة يراد بها الثبوت .

آرامي : بنا : < العربية .

(بنيش) عبادة .

تركي : بنش : < العربية .

(بور) الأرض قبل أن تصلح للزراع .

آرامي : بورا : < العربية .

(بودى) نوع من السمك المصرى .

قبلى : بودى πορτ : < العربية .

(بوش) غديم الجندوى أو خلى .

تركي : بش : < العربية .

(بوصى) ضرب من الفن .

عبرى : بوصيانا בושיאנא : الفينة التى تجرى فى الأماكن الضحلة
أو المستنقعات إذ أن لفظ : בשه בשא : فى العبرية معناه : مستنقع : <
العربية .

(بوطة) أو (بوتقة) أو (بودقة) وعاء يذاب فيه المعدن .

فارسي : بوتة : < الآرامية : بوطة : أو : يودتا < العربية .

(يوغ) مرماني .

تركي : شانز : < العربية .

(يوق) أداة مجوفة ينفخ فيها ويصر .

يرمانى : بوكيتا βουχίτα : < الآرامية : بوقيتا : < العربية .

(بوقاك) كوز من الزجاج .

يونانى : بوكليس βούχαις : < سائر اللغات الهندية الأوربية والى
الريانية : < : بوقلا : < العربية .

(بوز) كشر .

تركي من فعل : بزق : < العربية .

(بيب) مجرى الماء الى الخوض .

أكادى : بيب : < الآرامية : بيبا : < العربية .

(بيدر) جرن وهو المكان الذى يدرس فيه القمح ونحوه .

(تخت) مقعد .

فارسي : تخت .

(تختبوش) سرير من الخشب .

فارسي : تخت بوش .

(تختروان) سرير من الخشب .

فارسي : تخت روان .

(تخم) و (تخوم) منتهى كل قرية أو أرض : وحدها من غيرها .

أكادي : تخوم : < الآرامية تخوما : < العربية .

(تريزة) أو (طرايزة) .

يوناني : تراپيزيتس < الآرامية : طريزطا < العربية .

(تر) خيط يمد على البناء قبلي عليه .

أكادي : نار : أي (نار) < العربية : تور نار : أي يستطلع <

ثم : تور نار : أي عقد < اليهودية الآرامية : تورا نار : < العربية .

(ترزي) حائك الثياب .

فارسي (درزي) < تركية : ترزي : < العربية .

(ترس) أو (طرس) .

يوناني : تريوس < لاطينية : ترسيس < الآرامية :

طرسا < العربية .

(ترسنة) شرفة .

إيطالية : ترزينو < : < العربية .

(ترص الميزان) اعتدل .

أكادي : تراص : < الآرامية : ترص : < العربية .

(تراع) بواب .

آرامى : تما : أو (تروما) < العربية .

(الانزع) والتراع من السيل الذى يملأ الوادى .

آرامى (تريعا) < العربية .

(ترعة) باب .

آرامى (تروما) < العربية .

(ترعة) المجرى الواسع للماء .

آرامى (تورعنا) أى شق أو فتحة : < العربية .

(ترمس) باقلاء .

يونانى : ثرموس θερμός : < الآرامية (تورما) < العربية .

(ترياق) دواء مركب .

يونانى (ترياكه θηριακή) < الآرامية تريفا أو (توريفى) أو : تريق :
العربية .

(تشرين الأول وتشرين الثانى) اكتوبر ونوفمبر .

أكادى : تشريت : < الآرامية (تشرى) أو . (تشرين قديم)
أى تشرين الأول (اكتوبر) . والثانى (تشرين حرى) أى تشرين الثانى
(نوفمبر) < العربية .

(تطوار) أو (تروطار) طوار .

فرنسى : تروتوار trottoir : < العربية .

(تفاح) ثمر معروف .

عبرى : نهوح נחום : < العربية .

(تكّة) رباط السراويل .

آراى : تكثا : < العربية .

(تل) أو (تلى) خيط براق من الصفيح يستخدم لزر كشة الملابس .
تركى : تل : < العربية .

(تم — تلام) كل شق فى الأرض .

عبرى : تم תְּבוּלָה : < العربية .

(تلمود) كتاب مقدس لليهود .

عبرى : تلمود תלמוד : < العربية .

(تلميذ) خادم أو غلام الصانع أو طالب عم .

أكادى (تلميذ) < الآرامية (تلميذا) < العربية .

(تليس) حنية .

يونانى قبطى (تليس θαλις) < العربية .

(تمساح) حيوان يعيش فى نهر النيل .

مصرى قديم (مسح : < القبطية مسح مسح أو تمساح τεμσαχ) <
العربية .

(تنبل أو تانبول) يقطين هندى .

هندى (تَنْبُل) < العربية .

(ننده) مظلة الخانوت .

ابطالى : ننده rendu : مظلة < العربية .

(تنور) موقد .

أكادى : تنور : < آرامية : تنورا : < العربية .

(توت) فرصاد .

آراى : توتا : < العربية .

(توتياء) حجر معروف يكتب به .

سنكري : توتا : tucha : < الآرامية : توتيا : أو : صوطيا : < العربية .
(تين) فاكهة .

أكادي : تْت : < الآرامية : تينا : < عبرية : تينة : תִּנְיָא : < العربية .
(منقال) درهم وثلاثة أسباع درهم .
آراي : منقالا : < العربية .

(ج)

(جائلق أو جثليق) رئيس الأساقفة .

يوناني : كانولييكوس : κανονικός : < تشريلية : قنوليقا : < العربية .
(جاز) أو (غاز) سائر اللوقود .
الانجليزية .

(جاموسة) ضرب من البقر .

فارسي : كاميش : < الآرامية : جاموش : < العربية .
(جاه) سلطان وعظمة .

فارسي : جاه .

(جب) بثر .

سوماري : جيجبو : < اكادية : جبو : < العربية .
(جبت) صنم .

حبشي : جبت : < العربية .

(ججبية) وعاء يخذ من ادم يسمى فيه الابل .

سوماري : جيجبو : < اكادي : جبو : < العربية : (انظر جب) .
(جبرائيل) اسم علم .

عبري : جبرئيل : גִּבְרִיֵּאל : < العربية .

جبروت (عظمة وجلال .

سرياني : جنت - بروثا : < العربية .

(جي) المال وانخراج حصه .

سرياني : جبا : < العربية .

(جُداد) كل منعقد بعضه بعض من خيط أو غصن .

سرياني : جددا : < العربية .

(جَدَف) الرجل ينعمه الله لم يقنع بها .

سرياني : جدف : < العربية .

(مجدل - مادة جدل) المجلد القصر المشرف .

آرامي : مجدلا : < العربية .

(جراب) وعاء من اهاب الشاء ونحوه .

حبشي : جراب : العربية < .

(جرجس) البعوض :

آرامي : جرجسا ، أو : جرجيسا ، أو : جرجشتا <

العربية .

(جردل) إثناء للماء .

تركي : جردل .

(جرس) .

فارسي : كرزّه : < الآرامية : جرسا : < العربية .

(جرن) حجر منقور يصب فيه الماء يتوضأ منه .

آرامي : جورثا : < العربية .

(جريب) الحريب من الأرض مقدار معلوم الذراع والمساحة .

فارسي : كريب : الآرامية : < جريبا : < العربية .

- (جسر) مايعر عليه كالقنطرة ونحوها .
 أكادي : جشرو : < الآرامية : جشرا : < العربية .
 (جص) ما تطلّى به البيوت .
 أكادي : جصى : < الآرامية : جصا < العربية .
 (جغرافية) علم معرفة رسم الأرض .
 يوناني : جوجرافيا γεωγραφία : < الآرامية : جاوجرفيا : < العربية .
 (جذاب) ثوب .
 حبشي : جذاب : < العربية .
 (جلتار) زهر الرمان .
 فارسي : كل نار : < الآرامية : جونتار : < العربية .
 (جنازة) السرير مع الميت وكى من يشيعه .
 حبشي : جنة : < العربية .
 (جند) المكرو الأعوان .
 آراي : جودا : < العربية .
 (جنة) حديقة ذات نخيل وثمار .
 آراي : جتا : < العربية .
 (جنس) لضرب من كل شيء .
 يوناني : جنس γενο : < الآرامية : جفنا : < العربية .
 (جهنم) دار العذاب في الآخرة .
 حبشي : جهنم . < العربية .
 (جورب) لفافة الرجل .
 فارسي : كوراب : < الآرامية : جوربا : < العربية .

- (جوز) شجر وثمره .
 فارسی : جوز : < الآرامية : جوزا : < العربية .
 (جون) الأحمر الخالص أو الأبيض أو الأسود .
 فارسی : کون : < الآرامية : جونا : < العربية .
 (جونة) الدلو اذا اسودت .
 آراى : جونا : < العربية .
 (جوهر) حجر كريم .
 فارسی : جوهر : < العربية .
 (جيش) جند يسرون لحرب أو غيرها .
 آراى : جيسا : < العربية .
 (جيل) صنف من الناس وأهل الزمان الواحد .
 عبرى : جيل : < العربية .

(ح)

- (حارة) ضرب من الطرق .
 آراى : حارتا : أى اجتماع فلفظ حارة فى العربية المكان الذى يجمع الناس أو مكان الاجتماع ومن ثم أطلق على المعنى المستخدم فيه الآن وهو هذا الضرب من الطرق .
 (حانوت) بيت الخمار .
 آراى : حنوتا : < العربية .
 (حبر) مداد .
 آراى : حبرا : < العربية .
 (حبل) رباط .
 آراى : حبلا : < العربية .

(حرجلة) جماعة من الخيل أو القطعة من الجراد .

آراى : حرجلا : < العربية .

(حردون) دويبة تشبه الخرباء وقيل هى لغة فى الحردون .

آراى : حردنا : < العربية .

(حرير) ابريسم .

حبشى : حرير : (مادة : حر : أو : حرر : أى التهب أو لمع أو برق)

فمعنى كلمة حرير اللامع أو البراق .

(حريش) دابة لها مخالب كمخالب الأسد .

حبشى : حريش : < العربية .

(حن) أو (حِنة) الكتبب العالى والحِنة جبل شاهق أملس .

آراى : حنا : < العربية .

(حصد) حصد الزرع وغيره من النبات قطعه بالمنجل .

آراى : حصد : < العربية .

(احف مادة - حفف) نج .

آراى : حف : < العربية .

(حقل) موضع بكر لم يزرع فيه قط .

آراى : حقلا : < العربية .

(حكر) حكر الطعام اخترنه انتظارا لفلائه .

عبرى متأخر : حكر חקר : < العربية .

(حناء) نبات له زهر أبيض طيب الرائحة .

آراى : حنا : < العربية .

- (حنطة) بر .
 آراى : حنطا : < العرية .
 (حلتيت) نبات .
 آراى : حليط : < العرية .
 (حزون) دوية بحرية تكون في صدف .
 آراى . حزونا : < العرية .
 (حنر) اخلس كل شيء ولى ظهر البعير والدابة تحت الرحن
 والفتب والسر .
 آراى : حنا : < العرية .
 (حل) خرج .
 آراى : حلا : < للعرية .
 (حبة) قيص أو ازار أو رداء .
 آراى : حلا : < العرية .
 (حصى) بقل .
 آراى : حمصا : < العرية .
 (اسحيم - مادة حم) اغتسل .
 آراى : حم : < العرية .
 (حنان) رحة وعطف .
 آراى : حتنا : < العرية .
 (حوارى) لباب الدقيق وأجوده وأخلصه .
 آراى : حورا : أبيض أو خبز أبيض < العرية .
 (حوارى) الناصر مطلقا .
 حبشى : حواريا : < العرية .

(خ)

(خارطة أو خريطة) ورقة بها تخطيط جغرافى .

الاصطلاحية : كورتا *Carta* < العربية .

(خاروف أو خروف) .

آرامى : حورثا < العربية .

(خازوق أو خزوق) آلة من آلات التعذيب .

تركى : قزىق < العربية .

(خام) بدائى أو لم يعمل فيه يد الصناع .

فارسى : خام .

(خان) فندق أو مضم .

رسى : خان .

(خانة) مكان .

فارسى : خان : مطعم أو فندق ثم من : خان : نجد : خانة : بحر العربية .

(خانقاه أو خانقه أو خانكاه) دير .

فارسى : خانجه أو خانجاء .

(خديوى) حاكم مصر من قبل العثمانيين .

تركى : خديو .

(خراج) ضريبة الأتبان .

فارسى : خراج .

(خرزان) نوع من القصب تصنع منه العصى والكراسى وما إليها

من أثاث المنزل .

هندى :

(خشاف) شراب حلو .

فارسی خوشآب .

(خندريس) ضرب من الخمر .

يوناني : خندروس χονδρος .

(خيار) ضرب من القتاه .

فارسی : خيار .

(د)

(دابق أو دبق) غراء يصاد به الطير .

آرامی : دبوقا : - العربية .

(داس) داس الزرع ديانة . درسه .

آرامی : دش ، أو : خوش : - العربية .

قصبة يرى بها الهدف .

(داموس) قصبة يرى بها الهدف .

يوناني : دوموس δόμος : - الآرامية : دومسا : أى كل عرق
من أعراق الخائط .

(دانك) جزء من الدرهم .

فارسی : دانك .

(دب) سبع ضخم الحثة سمح الصورة .

آرامی : دبا : - العربية .

(دير) شاربات المزرعة .

آرامی : دبرا : أى حقن - العربية .

(درابزون أو درابزين) قوائم من حديد أو خشب تقام حول السلام
ونحوها ترد الساقط منها .

- فارسی : درازین : < الآرامية : < العربية .
 (درب) طريق .
 يوناني : درب Δεσπη < العربية .
 (دردق) الأطفال أو صغار الابل وغيرها .
 آرامي : دردقا : < العربية .
 (درس) درس الكتاب درساً ودراسة قرأه وأقبل عليه يحفظه .
 آرامي : درش : < العربية .
 (درع) ثوب منسوجة من زرد الحديد يلبس وقت الحرب .
 حبشي : درع : < العربية .
 (درفيل) دابة بحرية .
 أنظر : دلقين :
 (درقة) ترس من جلود لبس فيها خشب .
 جرمانى : ترجا terga : < العربية .
 (درم) محسون داتقاً .
 يوناني : درخما δραχμη : < الآرامية : درهم : < العربية .
 (دروازة) تفام على قضاء شئ .
 فارسی : دروازة : فم أو باب أو فتحة .
 (درويش) فقير .
 تركي : درويش .
 (دستور) نظام من أنظمة الحكم في الدول التي تعترف بسلطان الشعب .
 فارسی : دستور .
 (دعوى) الى الامام .
 تركي : طوغرى .

(دف) آلة طرب يضرب بها .

أكدي : دب : < الآرامية : دفا : < العرية .

(دفتر) صحف مضمومة تدون فيها الأشياء .

يوناني دفترا διψερα : آرامية : دفترا : < العرية .

(دقل) خشبة طويلة تشد في وسط السفينة تمد عليها الشراع .

آرامى : دقلا : < العرية .

(دلب) شجر عظيم عريض الورق لا زهره ولا ثمر .

آرامى : دولب : < العرية .

(دلقين) دابة بحرية .

يوناني : دلقيس δελφισ : الآرامية : دلقينا : أو : دولقينا : < العرية .

(دلق) دوية كالسمور .

فارسي : دله : < الآرامية : دلقا : < العرية .

(دلو أو دول) إناء يستقى به .

أكدي : دلو : أو : دول : < الآرامية : دولا : < العرية .

(دمة) هرة .

حبشي : دمة : < العرية .

(دجانة أو جدانة) فارورة في سلة .

إيطالي : دجيانة : dumigiana .

(دمص) كل عرق من أعراق الخائط ما عدا العرق الأسفل .

يوناني : دوموس δάμος : < الآرامية : دوما : < العرية .

(دمقس أو دمقاس) حرير أبيض .

أصلها : دمشق : < عبرية דמשק : دمشق : أى حرير يصنع فى دمشق
ثم حدث تضييف فكتبت أحياناً فى العربية بالسین أى : دمشق דמשק <
العربية مع تقديم وتأخير .

(دملج أو دملوج) حلى يلبس فى المعصم .

حبشى : دجولما : أو دلجوما : < العربية .

(دمية) صورة أو صنم .

آرامى : دوميا : < العربية .

(دمية) فيضان .

مصرى قديم .

(دن) راقود عظيم لا يقعد إلا أن يحفر له .

آرامى : دنا : < العربية .

(دنخ) عيد الغطاس .

آرامى : دنخا : < العربية .

(دهليز) ثمر .

فارسى : دهليز .

(دواة) محبرة .

آرامى : دپوتا : < العربية .

(دورق) مكيال للشراب .

آرامى : دورقا : < العربية .

(دوسيه) حافظة الأوراق .

فرنسى : دوسيه dossier : < العربية .

(دولاب) آفة للرى أو قطر .

فارسي : دولاب .

(ديج) ثوب سداه وخته من الحرير .

فارسي : ديجا : < الآرامية : ديجا : < العربية .

(دير) مقام الرهبان والراهبات .

آرامي : ديرا : < العربية .

(ديماس) مكان عبق لا يثند اليه النور .

يوناني : ديموسيسος : < الآرامية : ديموسيا : العربية .

(دين) اسم جميع ما يعبد به الله .

أكادي : دين : < الآرامية : دين : < العربية .

(دين) جزاء .

آرامي : دينا : < العربية .

(مدينة — دين) مصر .

آرامي : مديتنا : < العربية .

(دينار) قطعة من الذهب تعامل بها العرب قديماً .

يوناني : دينارون δηνάριον : < آرامية : دينرا : < العربية .

(ديوان) كتاب . مصلحة من مصالح الحكومة . مقعد .

فارسي : ديوان : < الآرامية : ديون : < العربية حيث استحدثت

بعض المعاني الجديدة التي لم يعرفها الأصل .

(ديان) قاضي .

أكادي : ديان : < الآرامية : دينا : < العربية .

(د)

(رائين) صمغ مع الصفارين للاخام .

يوناني : رائين : *conifer* : < نعيرية .

(رازق أو رازقية) اخضر أو ثياب البيض .

(راجع مادة رزق) .

(راسوم) طابع يضع به النضن ونحوه .

(انظر مادة رسم) وتصفية آرامية وهي : رشوم : < العربية .

(راشوم) ضاج .

(انظر مادة رسم تفض راسوم . .

(ريان) من يجري الفينة .

الآرامية : ربنا : أي خير أو عليم : < نعيرية .

(رجب) لعين .

آراي : رجي : < نعيرية .

(رحوت) الرحمة العظيمة .

صفة آرامية وهي : رحوثا : < العربية .

(رزق) ما يخرج للجندى رأس كل شهر . وما ينتفع به .

فارسي : روزيق : < : الآرامية : روزيكا : < العربية .

(رسم) كتاب .

آراي : رسم : أي كتب .

(رسن) ما كان من زمام على أنف الناقة .

أكادي : رسنيت : أي جمع < العربية : رسن 𐤱𐤳 : < العربية .

(رسم) كُتِبَ .

(انظر مادة رسم) .

- (رصف) رصف الحجر بناء فوصل بعضه ببعض .
 آراى : رصف : < العربية .
 (رطل) اثنتا عشرة أوقية .
 يونانى : لترا λιτρα : < الآرامية : ليطرا : الى جانب : ريطلا .
 (رقان) حناء .
 (راجع مادة أرقان) .
 (رقون) حناء .
 راجع مادة أرق لفظ أرقان) .
 (رفيع) سماء .
 عبرى : رفيع רָפִיעַ : أى قبة السماء .
 (رمان) شجر يسمى به ثمرة .
 أكادى : أرمن : < الآرامية : رومنا : < العربية .
 (رهبوت أو رهوتى) خوف عظيم .
 عربية الأصل إلا أنها آرامية الصيغة وأصلها رهيوتا : < العربية .
 (روسم) خاتم .
 (راجع مادة رسم) وهذه الصيغة آرامية أصلها : روشما .
 (روشم) طاج .
 (راجع مادة رسم) وهذه الصيغة آرامية أصلها : روشما : < العربية .
 (ريال) قطعة من النقود ٢٠ قرشا مصريا .
 اسبانى : ريال real :
 (ريهقان) زعفران .
 (راجع مادة أرقان) .

وثيقة آرامية على الجلد من القرن الخامس قبل الميلاد للكنوز مراد لامل

عثر العالم بورخارت عند تاجر من تجار العاديات في القاهرة على مجموعة من الوثائق مكتوبة على الجلد باللغة الآرامية . وكانت هذه الوثائق ، أو كما نسميها الآن « الخطابات المصلحية » قد أرسلت من فارس ، أو من « ما بين النهرين » الى مصر في عهد حكم الفرس في القرن الخامس قبل الميلاد . وقد اشترى هذه المجموعة الأستاذ (متفوخ) ثم باعها ورثته منذ عهد قريب الى مكتبة بودليان في أكسفورد ، وهي ما زالت مطوية الى اليوم .

وقد تفضل على الأستاذ هرتفيلد Ernest Herzfeld فأعطاني صورة فوتوغرافية لاحدى هذه الوثائق وصرح لي بنشرها بعد قراءتها وترجمتها .

وهذه هي المرة الأولى التي نعتز فيها على نصوص آرامية مكتوبة على الجلد ، فإن ما عثر عليه الى اليوم في مصر من نصوص آرامية ، إما مكتوب على البردي ، وإما مكتوب على الشقف . وكانت الكتابة على البردي شائعة في مصر ولكن ثمنه كان مرتفعاً لا يكتب عليه إلا من كانت له قدرة مالية على شرائه ، وأما الشقف فكان أرخص أنواع المواد التي يمكن الكتابة عليها . ولم تعرف الكتابة على الجلد في مصر لوجود البردي بها ، لذلك لم يفكر المصريون في الكتابة على الجلد اللهم إلا في بعض نصوص الطقوس الدينية ، وقد ذكر ذلك

في كتابه H. Kees, Kultur-geschichte des Alten Oriente, p. 71, 282, München 1933 ولكن شاع استعماله في فارس وما بين النهرين . فإن النديم في المهرست (طبعة القاهرة سنة ١٣٤٨ هـ) في باب الكلام على أنواع الورق

صفحة ٣٠١ يقول : « ثم دُفنت الجلود فكتب الناس فيها وكتب أهل مصر في القُرطاس المصري ، ويصل من قصب البردي » . ثم يقول : « وكانت القُرس تكتب في جلود الجواميس والبقر والغنم » . وقد شاع استعمال الرق في آسيا الصغرى .

هذا وقد أشار الأستاذ روزنتال الى هذه الوثائق في كتابه عن البحوث

الآرامية: F. Rosenthal, Die Aramaistische Forschung, Leiden 1939

صفحة ٣٧ — ٣٨ أما الوثيقة التي بين أيدينا فقع في ستة أسطر، ثم سطر سابع على ظهر الوثيقة عليه العنوان إذ أن الرسائل كانت تطوى عادة ويكتب العنوان على ظاهرها .



واليك نص الوثيقة نقله بالحرف العربي ، ويلاحظ أن ما بين الأقواس تقدير منا للمفقود .

العنوان :

م ن أرشم عل نحت حور - فقي د ا ك (ن ز س)
رم . وكنوث (ه فقي دى) ا زى بم ص رى ن

النص :

١- م ن أرشم عل نحت حور كن ز س رم
وكنوث ه وكعت فطوس رى شم ه ورش بر
عل لى (م ا رى) لى شلح عل لى كن أم ر
أيتى فم ون ش (م ه أبى ك زى)

٢- يوزا بم ص رى ن هو ه زك أب د وب ح ه
زى هو ه م ح سن فم ون شم ه أبى بى ت
زرع أ ٣٠ (أش) تب ق ب ح و ب زى ن شى
بى تن ك ل ا أ (بدن كعن هو ه)

٥- لى بجه زى فمون أبى أتعثت
لى يثنو لى أحمسان كعث أدرش(م)
كثن أمر هن (هوه) كمل لى أله زى
فطسورى شك(ح ع لى عك فمون)

٤- (ش)م أبوهى زك كزى يوزا هوه
بم صورى ن أب د ع م ن شى (بى ته وب)
جه زى فم و(ن ش م أب) وهى بى ت
زرع أ. زك أشتب(ق و ع ل ب حى
زى لى)

٥- ل ع بى د ولع لى م أحر ن زى لى
م زى لى يه ب أحر أنه بجه زى
فم ون زك يه ب ل فطسورى أنتم
مح ووهى يه ح س ن و ه ل ك ا

٦- ل ق ب ل زى قدم ن فم ون أبوهى
هوه ح ش ل ي ح ش ل ع ل بى ت ا زى لى
أرت وهى ي د ع ط ع م ا زن ه رشت س ف ر ا
ترجمة النص :

العنوان : من أرشم إلى منحجور المشرف صاحب الخزان (وهو لقبه)
وزملائه المشرفين الذين فى مصر .

١ - من أرشم إلى منحجور صاحب الخزان وزملائه .
أما بعد المدعو فطوسرى رئيس العمل غادى أرسل إلى قائلا : إن المدعو
فون أبى لما .

٢ - حدث الاضطراب فى مصر توفى هذا ، والبستان الذى كان يملكه
أبى المدعو فون منزع ٣٠ أشلا ، تركت حين مات كل من فيها من نساء
يتا ، ثم .

٣ — آل لى بستان فون أبى الذى كان مقدراً لى . أجعلهم يسطرو
لى ملكا .

وبعد ، أرشم بقول : إذا كان الأمر كذلك كما أرسل لى فطوسرى
وان المدعو فون .

٤ — أباه مات هو ونساء يته فى الاضطراب الذى حدث بمصر ،
وان بستان المدعو فون أياه مزدعة ٣٠ أشلا تركت ولم .

٥ — تضم إلى أملاكى ولم أعطها لخادم آخر (من خدى) . لذلك
أنا أعطى بستان فون هذا إلى فطوسرى . وأنتم تعلمونه أن يمتلكه .
وأما الضريبة .

٦ — غلبا كان أبوه فون قبلا فليدفعها هو دفعا لى .
أرتوى مكلف بهذا الأمر ورشت الكاتب .

ملاحظات لغوية

(العنوان) :

هناك طريقتان لكتابة العنوان فى الرسائل الآرامية :

(أ) إما أن تكتب هكذا :

إلى (ثم يترك فراغ لوضع الخاتم بعد طى الرسالة) فلان من فلان .
ثم يترك بياض ويكتب فى آخر السطر اسم المدينة أو القطر المرسل إليه .

(ب) وإما تكتب هكذا :

من (ويترك فراغ لوضع الخاتم) فلان إلى فلان . ثم يكتب اسم المدينة
أو القطر المرسل إليه .

ويظهر أن الطريقة الأولى أقدم من الثانية ، وهى عبرية الأصل . فان «أل»
بمعنى «إلى» عبرى لا آرامى . وطريقة كتابة العنوان بذكر اسم المرسل إليه قبل
اسم المرسل فيها بجمالة أكثر من الطريقة الثانية بلا شك . وقد شاعت الطريقة

الأولى في الرسائل الآرامية القديمة كما يتبين ذلك من رسائل تونة الجبل . (قرن
Lettres araméennes trouvées à Touna El Gebel, S. Gabra et
Murad Kamil, Bulletin de l'Institut d'Égypte. T. XXVIII
Session 1945-1946, Le Caire 1947, p. 257

ويبدو أن هذه الصيغة كانت أكثر شيوعاً في مصر من غيرها من الأنطاط .
وقد ظلت إلى عصر متأخر ، كما يضح لنا ذلك من الرسائل القبطية التي كانت
تحمل عادة العنوان بالطريقة الآتية :

اعطه إلى فلان من فلان . وازن : W. E. Crum, *Varia Coptica* :
Aberdeen 1939, pp. 19-20 ; 21 ; 28-Catalogue of the Coptic
Manuscripts, London 1909, p. 133

أما الطريقة الثانية فهي أكثر شيوعاً من الأولى في الآرامية ، وبخاصة
في الرسائل التي كتبت خارج مصر . وهي آرامية محضة ، لأن استعمال (ع ل)
يعني « إلى » معروف في الآرامية .

— « م ن » في الآرامية بمعنى (من) .

— « أ ر ش م » اسم علم إيراني قديم ، ذكره برتولوي في معجمه
بأسم أرشام . وهو مركب من « أ ر ش » أي « دب » و « أ م »
أي « قوة » . ومعناه : من له قوة الدب . (وازن C. Bartholomae, *altiranisches*
Wörterbuch, Strassburg 1904 col. 204) وورد مراراً عديدة في
النصوص الآرامية التي عثر عليها في مصر (وازن E. Sachau *Aramäische*
Papyrus und Ostraka aus einer jüdischen Militär-Kolonie zu
Elephantine, Leipzig 1911 ; A. Cowley. *aramaic Papyri of the*
Fifth Century B. C., Oxford 1923.

— « ع ل » بمعنى « إلى » .

— « ن ح ن و ر » اسم علم مصري قديم ذكره رانكه (راجع H. Ranke,
Die ägyptischen Personennamen, Glückstadt 1935, I, 211 a, 3
nht-hr أي حورس قوي . وقد ورد باليونانية بصيغة Nechthuris .

— « ف ق ي د ا » بمعنى المشرف ، من الفعل : « ف ق د » الآرامية بمعنى
احفظ — أمر — كلف — أشرف .

— « ك ن ز س ر م » ظهر في الخط من هذه الكلمة ثلاثة أحرف فقط هي
« ك ... و م » ويمكن تقدير المحذوف من مقابلة السطر الأول حيث أعيد نص
العنوان . وهذا اللفظ في الأكثر هو لقب « نحصور » وهو لفظ إراني قديم
مركب على ما يظهر من « ك ن ز » الفارسية : جنج ، أى كنز و « س ر م »
بمعنى رأس . Bartholomae col. 1572 أى صاحب الخزائن . ولكننا لم نغز
على هذا اللقب في الأيرانية القديمة .

— « و ك ن ر ت ه » أى : « وزملاؤه » وفي الآرامية « ك ن ت »
والأشورية « ك ن ت » بمعنى (زميل) . وقد وردت بهذا المعنى في عزرا ٧ :
— « ف ق د ي ا » : الألف في آخر الكلمة ظاهرة في الخط . وقد قدرنا
المحذوف من سياق الحديث . وكلمة « ف ق د ي ا » هي جمع « ف ق ي د ا »
أى (المشرفون) .

— « ز ي » بمعنى : الذين : في الآرامية القديمة « ز » و « ز ي » اسم
الموصول . وهو في اللهجات الآرامية مثل آرامية الكتاب المقدس والنبطية
والتدمرية « د ي » .

G. A. Cooke, A Text-Book of North-Semitic Inscriptions,
Oxford 1903 p. 164.

A. H. Sayce and A. E. Cowley, Aramaic Papyri discovered
at Assuan. London 1906, n. A. 4 et passim.

— « ب م ص ر ي ن » بمعنى مصر . وهي الصيغة الآرامية القديمة لمصر (قارن
M. Lidzbarski, Handbuch der nordsemitischen Epigraphik,
1898 p. 315. وفي السريانية « م ص ر ي ن » والأشورية « م ص ر »
والآرامية الحديثة « م ص ر ا » مثل العربية . وفي العبرية « م ص ر ي م »
ويقصد بها مصر العليا ومصر السفلى . (قارن. Cowley. Aram-Pap. V Cent.) .

— « و ل ع ت » ومعناها بالآرامية « الآن » . وتستعمل في ابتداء
الجملة وهي تقابل العربية « وبعد » أو « أما بعد » . وقد نهينا على ذلك في مقالنا
• *Lettres araméennes* p. 254

هذا وقد ترجمت هذه الكلمة في سفر عزرا : « الى آخره » ففي الاصحاح
الرابع آية ١٧ : « وسلام الى آخره » . والصواب « سلام ، وبعد » .

— « ف ط و س ر ي » وهو علم مصرى قديم . وقد ورد في النص نفسه
بجاءين آخرين غير هذا . فكتب في السطر (٣) « ف ط س ر ي » وفي السطر (٥)
« ف ط س و ر ي » وكذلك كتب في النصوص الآرامية الأخرى على أشكال مختلفة ،
فهو « ف ط س ر ي » في *Corpus Inscriptionum Semiticarum* II, 113 وهو « ف ط و س ر ي » في
CIS II, 138 وهو « ف ط و س ر ي » في *Sayce and Cowley Aramaic Papyri discovered at Assuan*, p. 71
وهو باللغة المصرية القديمة Pꜣ-dj-Wsjꜣ أي عطية أوزيريس . وكتب
باليونانية Petosiris . وهو بالقبطية : Patosire (واذن *Ranke, d. Egypt.*)
Per-onennainen p., 123 a, 1) :

— « ش م ه » بمعنى : اسمه ، أى المدعو .

— « و ر ش ب ر » وهي كلمة إيرانية قديمة نذل على هيئة ، وهي مركبة
على ما يظهر من « ورشة » أى قدرة أو عمل . (واذن *Bartholomae* 1367)
و « بر » . أى يحمل — يقود — يرأس (واذن *Bartholomae* 933)
أى رئيس العمل .

— « ع ل ي م ا » وهي بالآرامية : غلام — خادم .

— « ز ي ل ي » بمعنى : الذى لى .

— « ش ل ح ع ل ي » بمعنى : أرسل الى . وهو تعبير آرامي ورد
في عزرا (٤ : ١١ ، ١٧ ، ١٨ ، ٥ : ٦) بمعنى : كتب الى .

— «ك ن» وهى فى الآرامية بمعنى: هكذا . وقد وردت أيضا بهذا المعنى فى العبرية .

— «أ م ر» قال . بمعنى : أى هكذا قال . أو قائلا .

— «أ ي ت ي» وهى فى الآرامية بمعنى أن — يوجد .

— «ف م و ن» وهو علم مصرى قديم . وقد ورد فى بردية مؤرخة سنة ٤٨٢ ق . م . وفى بردية أخرى بالهجاء «ف م ن» (وازن *Text-Book of North-Semitic Inscriptions* p. 200 (CIS II, 122); CIS II, 148) وهو باللغة المصرية القديمة pꜣ-n-ḫm (وازن 8 a, 106) أى تابع الاله آمون أو الذى لآمون ووردت باليونانية : Pamounis وبالقبطية : Pamwn وهى أقرب الصيغ الى الصيغة الواردة بهذا النص .

— «أ ب ي» أى أبى .

— «ك ز ي» هكذا وردت فى الآرامية القديمة . وهى فى الحديثة «ك د ي» بمعنى لـا . وتقدير المحذوف (م هـ أ ب ي ك ز ي) ، يمكن استنتاجه من السطر (٤)

(٢)

«ي و ز ا» أى اضطراب أو قلاقل . كلمة دخيلة من الايرانية القديمة : يوزا . (وازن *Bartholomae* 1231) بمعنى اضطراب ، من فعل «يوز» اضطرب ثار .

— «ه و ه» وتكتب أيضا «ه و ا» وهو فعل الكينونة

— «ز ك» أى هذا . وقد وردت كثيرا بهذا المعنى فى نصوص الأوراق البردية التى عثر عليها فى أسوان (وازن *Sayce and Cowly, Aramaic Papyri*)

— « أ ب د » بمعنى : هلك — فقد — مات . في الآرامية . ووردت بهذا المعنى
في رسائل تل العمارنة (وازن Die Thontafeln von Tell-el-Amarna, H.
Winckler, Leipzig 1896 ; 181, 51)

— « و ب ج هـ » أى : البستان . وهي كلمة دخيلة . وتكتب في الآرامية
« ب ج ا » أو « ب ا ج ا » . وفي الايرانية القديمة (بجا — بجا بمعنى : نصب .
P. Horn, Grundriss der iranischen Epigraphie, Bohn, Leipzig 1892, p. 39
« باجا » يقول برهلول في معجمه : « باجا : باغ ، بستان — بطيحة — بحر » وازن
Lexicon Syriacum, Hassano Bar Bahlul, Paris 1838, col 355).

— « م ح س ن » من الفعل الآرامى « ح س ن » أمتك — استولى ،
وهي صيغة اسم الفاعل للفرد المذكور من وزن أفعل (هفعل) ، وقد وردت
بهذا المعنى في سفر دانيال ٧ : ١٨ وفي ورقة من أوراق أسوان البردية ،
(وازن 2 Aramaic Papyri, S. and Cowley D)

— « ب ي ت . زرع » أى مكان الزرع ، وهو المزرعة .

— « أ » اختصار للكلمة الآرامية « أ ش ل ا » . واختصار كتابة
المقاييس وللتنود معروف في الكتابات الآرامية ، وهي تختصر عادة الكلمة الدالة
على القياس أو التنود بكتابة الحرف الأول منهما . وفي الآرامية « أ ش ل ا »
بمعنى جبل . وفي الآشورية « أ ش ل ي » قياس مقداره ٦٠ ذراعا . وقد جاء
في لسان العرب عن الليث : « الأشل : من الذرع بلغة أهل البصرة يقولون :
كذا وكذا أجلا ، وكذا وكذا أشلا لمقدار معلوم عندهم . قال أبو منصور :
وما أراه عربيا . قال أبو سعيد : الأشول ، هي الحبال ، وهي لفة من ثغات التبط .
قال : ولولا أننى نبطى ما عرفته » . فالأشل إذن : هو مقياس قدره ٦٠ ذراعاً .

ونرى (أ) العلامة الدالة على رقم ٢٠ والعلامة الدالة على رقم ١٠ ، أى ٣٠
وتقدربنا للمسحوف هنا أخذناه من سطر (٤)

— «أش ت ب ق» أى ترك ، المبنى للمجهول . وهو وزن افتعل
من فعل «ش ب ق» الآرامى ، أى ترك .

— «ب ج و» أى فى وهو مركب من «ب» و«ج و» : وسطه وقد وردت
كثيراً فى بردى أسوان (وازن Aramaic Papyri. Sayce and Cowley
وما يلى 15/3) .

— «ب زى» أى بمن وهو مركب من «ب» و«زى» اسم
الموصول . ومعنى «ب ج و ب زى» من فيها .

— «ن ش نى» أى نساء : وهو جمع فى حالة الإضافة .

— «ب ي ت ن» أى يتنا .

— «ك ل ا» أى كل — الكل .

— «ك ع ن» الآن — ثم . وتقديرنا للمحذوف أخذناه من سطر (4)

(٣٠)

«أ ت ع ش ت» أى وزن افتعل الآرامى ، من فعل «ع ش ت» بمعنى
قدر — أعد . وقد تلحقها اللام كما وردت فى العبرية فى يونا ١ : ٦ ،
وفى الآرامية فى دانيال ٦ : ٤

— «ي ن ت ن و» أى يعطون ، من فعل «ن ت ن» . وقد تلحقها للام
كما فى دانيال ٢ : ١٦ . والمعنى المراد هنا فليعطوه .

— «ك ن أ م ر» وفى سفر الملوك الأول (١ : ٣٦) ورد التعبير
الآتى بالعبرية : أ م ر ك ن ، أى هكذا يقول ، وهو المعنى المقصود
فى هذا النص بالتعبير الآرامى .

— « ن » بمعنى : إذا .

— « ك م ل ي ا » وهو مركب من « ك » أى مثل و « م ل ي ا » وهى بالآرامية جمع مؤنث فى الحالة المؤكدة من « م ل ا » أى قول — يان — أمر — مسألة . وقد وردت بمعنى أمر فى سفر دانيال : ٢ : ١١ وهو المفهوم فى هذا النص .

— « أ ل ا » أى هذا للإشارة . والمعنى : « إذا كان هذا حقيقة الأمر » .

— « ش ل ح ع ل ي » أى : أرسل إلى . وقد رُنا المحذوف هنا من السطر (١) .

(٤)

— « ب ج ي ا ز ي ل ي » أى أملاكى . والتقدير المحذوف هنا يفهم من سياق النص .

(٥)

— « ل ا » أى لم .

— « ع ب ي د » وهو اسم المتعول من فعل « ع ب د » : صنع — عمل . ومعنى صنع معنى عام ، والمقصود ضم .

— « أ ح ر ن » أى آخر . وقد وردت كذلك فى دانيال ٢ : ١١

— « م ن ي ل ا ي ه ي ب » أى : منى لم توهب . والمعنى : لم أعطها ، أو لم أحبها .

— « أ ح ر » بمعنى لذلك أو : وعليه : وقد وردت أيضاً بهذا المعنى فى بردية من أوراق أسوان البردية (وازن E 5 Sayce and Cowley Aramaic Papyri)

— « أن ه » أى أنا . وكتابتها بالهاء هى الصيغة المعروفة فى الأوراق
البردية الآرامية .

— « أن ت م » أى أنتم (وازن Répertoire d'Epigraphie
Semitique I. 247) .

— « ح و ه ي » وهى صيغة أفعال (هفعل) من الفعل الآرامى
« ح و ا » أعلم — أعلن . أى تعلمونه .

— « و ه ل ك ا » وهى نوع من الضريبة . وهى فى الأكديّة ilku (وازن
H. Zimmern, Akkadische Fremdwörter als Beweis
für babylonischen Kultureinfluss, Leipzig 1914).

(٦)

— « ل ق ب ل زى » أى بحسب — حسباً . وازن عزرا ٦ : ١٣
— « ق د م ن » أى قبلا

— « ح ش ل » وهى فى الآرامية بمعنى دق — دبر . واصطلاحاً بمعنى
دفع — سد .

— « أرت و ه ي » — علم ايراني قديم مركب من « أرت » أى الحق —
القانون . Bartholomae 192 و « و ه ي » بمعنى طيب Bartholomae 1395 .

— « و ي د ع » بالآرامية وزن فعل بمعنى علم ، ووزن فعل ، يتضمنف
المين بمعنى كلف — أخبر . وفى العربية بمعنى اهتم — عنى .

— « ط ع م ا » فى الآرامية اسم مفرد مذكر بمعنى إرادة — أمر (وازن
G. Dalman, Aramäisch-Neuhebräisches Wörterbuch, Frankfurt
1897, 163).

— « زن » هذا اسم إشارة للواحد ، وهي صيغة شائعة في أوراق
أسوان البردية

— « ر ش ت » . علم : ويبدون أنه مشتق من الايرانية القديمة : راش ت ؛
أي مستقيم Bartholomae 1527
— « س ف ر ا » كاتب .

مما يلت نظر في هذا الخطاب أو الأمر أنه موجه الى موظف وزملائه
لتنفيذ ما جاء به . وقد كنا نتوقع أن يوجه الأمر الى موظف مشول واحد
ليقوم بتنفيذه ، ولكن اذا رجعنا الى نظام الموظفين في الولايات المختلفة أيام
حكم الفرس أمكننا أن نفهم السبب في ذلك . فقد كان كورش ومن بعده
قبيز عاربين . جمعاً من فتوحاتها ثروة طائلة جعلتها لا يفرضان ضرائب
على الشعوب التي خضعت لسلطان الفرس . وكان انشغالها في الحروب
سبباً في تحول أنظارها عن تنظيم المملكة تنظيم إدارياً ثاباً ، ولم يكد دارا الأول
يتولى الحكم حتى أخذ في تنظيم هذه المملكة الواسعة فترك لكل شعب عاداته
وقوانينه ولفته ودينه ، وقسم المملكة الى ولايات نصب على كل منها حاكماً
من قبله يسمى « السرب » . وقد رأى أنه ليس من الحكمة أن يطلق حرية التصرف
في الولاية للحاكم ، لذلك كان يعين على كل ولاية ثلاثة من كبار الموظفين
يحدد لكل منهم اختصاصه ويستقل كل منهم عن الآخر . ثم يعين لكل منهم
موظفين آخرين هم « عيون الملك وآذانه » حتى يراقبوا الموظفين الثلاثة
الكبار ، فكان « السرب » يشرف على الإدارة ويفرض الضرائب ويتولى القضاء .
وكان السكرتير يقوم بمكاتبات الديوان ويرفع التقارير عن أعمال « السرب »
الى البلاط . وكان القائد يشرف على الجيش . ويتصل كل من هؤلاء الثلاثة بالبلاط
مباشرة . ولما تولى ارتجيزرسيس الأول أخذت الدولة في الاضمحلال وشرع
كل « سرب » في جمع السلطة في يده (وازن Louis Delaporte, Geschichte

der Babylonier, Assyrier, Perzer und Phöniker, die Völker des
 Antiken Orients. Freiburg 1933. pp. 296-317).
 أن نظام الادارة الحكومية في العصر الفارسي لم يكن مركزاً في يد موظف
 واحد ولم يكن نظام الموظف الواحد المسئول متبعاً في الأعمال الحكومية،
 وانه كان من الطبيعي أن يأخذ «الترب» حين يختص من يشتركون معه
 في الادارة بنفس النظام العام الذي اتبع معه. فيترك أكثر من موظف
 في تحمل مسؤولية العمل. أمكننا من ذلك أن نعرف لماذا أرسل «أرشم» هذه
 الرسالة إلى «نحتحور» انشرف وزملائه لتنفيذ أمره. (وازن الخطاب الموجه
 إلى أرشم رقم ١٧ من A. Cowley, Aramaic Papyri of the Fifth
 Century B.C. Oxford 1923 حيث يرد اسم كل موظف وزملائه). وازن
 أيضاً Eduard Meyer, Der Papyrusfund von Elephantine, Leipzig 1912, p. 25.

تأريخ النص :

قد يبدو لأول وهلة تعذر تأريخ هذه الوثيقة لاغفال ذكر أي تاريخ .
 ولكن معرفتنا بأرشم الذي بعث بهذه الرسالة تجعلنا على بينة من تاريخ كتابة
 هذا النص على وجه التقريب . يذكر كتياس — وهو مؤرخ يوناني كان
 طبيباً في البلاط الفارسي في القرن الخامس — أن أرشم Arsames كان حاكماً
 على مصر لما تولى دارا الثاني الملك أي سنة ٤٢٤ ق . م (وازن فقرة ٤٦
 صفحة ٥٥ من طبعة Didot : Ctesiae Fragmenta) وقد ظل دارا الثاني
 في الحكم إلى سنة ٤٠٤ ق . م . وقد لاحظ «ساخو» أن أرشم ذكر اسمه دائماً
 بمفرده دون ذكر اسم أبيه أو الوظيفة التي يشغلها ولكنه يذكره على أنه أكبر
 شخصية في مصر. وقد رجح أيضاً أنه كان حاكماً على مصر كلها (وازن صفحة ١٠
 من كتابه E. Sachau, Aramäische Papyrus und Ostraka aus
 einer jüdischen Militär-Kolonie zu Elephantine, Altorientalische
 Sprachdenkmäler des 5. Jahrhunderts vor Chr., Leipzig 1911)

وكان هذا الحاكم في مقدمة الذين انضسوا الى دارا الثاني وساعدوه في القبض على زمام السلطة . وربما كان تصرفه هذا من الأسباب التي دعت الى تثبيت مكانته في البلاط الفارسي وجعله يستمر في حكم مصر مدة طويلة . فان الأوراق البردية التي عثر عليها في مصر والتي ترجع الى القرن الخامس قبل الميلاد جمعها E. Cowley في كتابه Aramaic Papyri of the Fifth Century B.C. وبعض هذه الأوراق مؤرخ . ذكر فيه أرشم .

وتتيح لنا مراجعة التواريخ الواردة في هذه الأوراق أن نحدد على وجه التقريب مدة حكم أرشم لمصر وتنقلاته بين مصر وفارس .

فورقة البردى رقم ١٧ (Cowley) تدل على أن أرشم كان حاكما في السنة السابعة والثلاثين من حكم (ارتجزرسيس) الأول (٤٦٥ - ٤٢٤) أى سنة ٤٢٨ ق . م . وقد تولى الملك بعده ابنه اجزرسيس الثاني . ولم تدم مدته إلا ٤٥ يوما . وقد تولى الملك بعد قتله دارا الثاني . ومن ذلك نرى أن أرشم عين حاكما على مصر في عهد ارتجزرسيس الأول . ولا صرف سنة تعيينه بالضبط . ثم استمر في الحكم أيام اجزرسيس الثاني ، حتى اذا جاء دارا الثاني كان أرشم في وظيفته كما ذكر كتبياس .

وتدل الورقة رقم ٢١ ، وفيها يعطي دارا تعليقات عن عيد الفصح عند اليهود لأرشم ، أنه كان لا يزال حاكما في السنة الخامسة لدارا أى سنة ٤١٩ ق . م . وفي الورقة رقم ٢٦ يعطى أرشم تعليقاته لاصلاح سفينة ، وتاريخها السنة ١٢ لدارا أى سنة ٤١٢ ق . م .

وجاء في الورقة رقم ٢٧ سطر ٢ - ٣ « لما ذهب سيدنا أرشم إلى الملك في السنة ١٤ لدارا الملك » وهي سنة ٤١٠ ق . م وفي الورقة رقم ٣٠ سطر ٤ « لما ذهب أرشم الى الملك دارا في شهر تموز من السنة ١٤ لحكم دار الملك » . أما الورقة رقم ٣٢ فهي تدل على أن أرشم كان في مصر في السنة ١٧ لدارا الثاني أى سنة ٤٠٧ ق . م .

فمن ذلك نرى أن أرشم كان متنبئاً عن مصر بين سنة ٤١٠ وسنة ٤٠٧ ق.م
ويكون هذا الخطاب قد كتب وأرسل الى مصر في هذه الفترة التي أقامها
في البلاط الفارسي .

أما الاضطراب الذي ورد ذكره في النص سطر ١ - ٢ ولما حدث
الاضطراب في مصر (فترجح أنه الاضطراب الذي وقع سنة ٤١٤/٤١٣ ق.م) (وازن
A. Vincent, La Religion des Judéo-Araméens d'Elephantine,
Paris 1937, p. 378) .

فانه بالرغم من معاملة الفرس للمصريين باللين، وبمعاملة دارا الثاني لهم باقائه
معبداً للاله آمون في الواحات، فقد كان المصريون يضرعون الكراهية
للفرس ويقومون بالثورات كلما وجدوا فرصة سانحة . وقد قاموا بثورة
في سنة ٤٢٢ ق . م أيام دارا الثاني ففضى عليها . ثم قاموا بثورة أخرى
في سنة ٤١٤ وقضى عليها أيضاً . وهي الثورة التي أشار إليها النص على الأرجح
فقد سافر أرشم على أثرها إلى فارس ليقيم تقريره عنها وليقنع ولاية الأمور
هناك باتخاذ الاجراءات ومد يد المساعدة له حتى يكون على أهبة للتقضاء على مثل
هذه الثورات في المستقبل . فان البلاط الفارسي لم يكن يقدر — على ما يظهر —
حقيقة هذه الثورات ومدى خطورتها على كيان الامبراطورية .

Transcription in Hebrew characters

Outside : address :

מן ארשם על נחתהור פקידא ב[נזס] ארם וכננת[ה] פקדי[
א זי במצרין

Inside :

1—מן ארשם על נחתהור כנזסרם וכננתה וכעת פמוסירי שמה
ורשבר עלי[בא זי] לי שלח עלי בן אמר איתי פטון
ש[מה אביכזי]

2—יחא במצרין הזה זך אחד ובנה זי היה כהרסן פמון שמה
אבי בית זרע א²⁰ 10 אש[תבק בנו בני נשי ביתן כלא
א[בדן כען רוח]

3—לי בנה זי פמון אבי אתעשת לי ינתני לי אההסן כעת
ארש[וכ] בן אמר הן[הוה]. כמלא אלה זי פמוסירי של
ה עלי על פמון]

4—ש[מה אבדתי זך בני יחא הזה במצרין אחד עם נשי
אביתה וב[נה זי פמון] שמה אב[דתי בית זרע א³⁰ זך
אשתבאק ועל בניא זילי]

5—לא עכיד ולעלים אחרן זילי בני לא ידוב אהר אנה בנה
זי פמון זך יהבת לפטסדי אנתב ההיחזי יההסן הלאכ

6—לקבל זי קדמן פמון אביהי הזה השל יחשל על ביתא
זילי ארתהי ידע טעמא זנה רשת סמרא

Translation

Outside : address :

From Arsham to Naht-hôr, the 'official' (kanzšaram : his title) and his colleagues the officials who are in Egypt.

Inside :

- 1.—From Arsham to Nah-bôr (kanzšaram : his title) and his colleagues. And now. Petosiri by name, the work-master, my servant, wrote to me, thus saying : There is one named Pamôn, my father when

2.—the revolt in Egypt was, he perished, and his domain, which Pamon by name my father was possessing, arable land, 30 Ashls (: a measure), was left alone, since our womenfolk all perished. Then

3.—the domain of Pamon, my father, became mine, it was prepared for me. Let then give it to me (so that) I shall possess it.

Now, Arsham thus says: Behold (it is) like these statements that Petosiri wrote to me. Pamon

4.—by name his father, when the revolt was in Egypt, perished with his womenfolk, and the domain of Pamon by name his father arable land, 30 ashls, it was left and to my domain

5.—it was not made over, and to another servant of mine it was not given by me. Then I have given (= am giving) the domain of that Pamon to Petosiri. You let him know (so that) he shall possess it, and the tax

6.—like as formerly Pamon his father was paying, he shall pay to my fisc.

Artohi, responsible for this order and Rasht is the scribe.

حديث الكتب

الحضارات المصرية في فجر التاريخ*

تأليف

الدكتور ابراهيم احمد رزقانه

قسم المؤلف كتابه الى الفصول الآتية :

ملحة

- ١ — الأحوال الناحية في فترة ظهور الانسان ٨٠٠٠ — ٢٦
- ٢ — حضارات العصر الحجري القديم في أوروبا ٢٧٠٠٠ — ٥٤
- ٣ — حضارات العصر الحجري المتوسط والحديث في أوروبا ٥٥ — ٧٤
- ٤ — سطح مصر من العصور الجيولوجية الى العصور البشرية ٧٥ — ١٠٠
- ٥ — حضارات العصر الحجري القديم في مصر ١٠١٠٠٠ — ١٢٥
- ٦ — حضارات العصر الحجري الحديث في مصر ١٢٦٠٠ — ١٥٩
- ٧ — حضارات الوجه القبلي في عصر ما قبل الأسرات ١٦٠ — ٢١٤
- ٨ — حضارات الوجه البحري في عصر ما قبل الأسرات ٢١٥ — ٢٤٠
- ٩ — اتحاد شطري البلاد وقيام الحكم الملكي ٢٤١٠٠٠ — ٢٦٢

من هذا يتبين لنا أن المؤلف لم يلتزم ما قرره في عنوان كتابه وهو قصره على الحضارات المصرية في فجر التاريخ ، بل طرق موضوعات لم يكن في حاجة اليها ولم يمهدها لموضوع كتابه ، خاصة ما يتصل منها بأوروبا وبسطح مصر من العصور الجيولوجية الى العصور البشرية وغيرها ، وقد شغل بها حوالي نصف الكتاب . لذلك سأقصر حديثي هنا على ما يتصل بالحضارات المصرية فقط .

(*) القاهرة مكتبة الآداب بالجواميز ١٩٤٨ عدد الصفحات ٢٦٢

في الفصل السادس اعتمد المؤلف على أمثال (بترى)^(١) الذي رجع بالتاريخ المصري والحضارة المصرية قروناً : وعلى (جاى برنتون) والآنة (جررود كتون طومسون)^(٢) وإلى الآخرين يرجع التفضل في الكشف عن حضارة البدارى ، أما دور (بترى) في هذه الحضارة فلا يذكر إلى جانب (برنتون) بخلاف ما ذهب إليه المؤلف الذي أغفل اسم (جررود كتون طومسون) وأورد اسم (بترى) ، كما اعتمد في هذا الفصل أيضاً على (ك . س . س . شرد) و (و . ي . أركل)^(٣) اللذين اهتديا إلى بقايا الانسان البليوليث في مصر العليا والقيوم ، وقد أثبت لنا هؤلاء العلماء تفضل التاريخ انصرى في عمر الزمن . وقد تبين من بحوثهم أيضاً ان انسان العصر البليوليث ظهر في مصر في أوائل العصر المعروف باسم (بلستوسين Pleistocene) أو قبل مائة ألف عام على الأقل ، وقد عثر في مصر العليا والقيوم على بعض الآلات التي كان يستخدمها ذلك الانسان وثبت أن بين هذه الآلات وتلك التي وجدت في أوربا شهاً عظيماً . واعتمد المؤلف أيضاً على نتائج أعمال الحفر الأخيرة في مصر وتتر بعضها في كتاب عربي وللمرة الأولى فله من القارئ العربي كل شكر وتقدير .

أما الفصل السابع فقد اعتمد المؤلف فيه على (بترى) إلا أن استخدامه للتاريخ التابعى للعلامة (بترى) يفاير ما قل به صاحبه ويسير عليه العلماء ، وقد ذكر المؤلف في ص ١٦١ - ١٦٢ مانصه :

ولقد قسم بترى الأواني الفخارية التي تمثل هذه الحضارات الثلاثة (كذا) بحسب شكلها ودرجة اتقان صنعها إلى ٦٩ قسماً متتابعاً يمثل كل قسم منها مرحلة حضارية خاصة ومن ثم يمثل مرحلة زمنية خاصة تبدأ بالمرحلة رقم ٣١ وتنتهى بالمرحلة رقم ٩٩ ، وجعل توزيعها بين الحضارات كالآتي :

حضارة العمرة تبدأ بالمرحلة ٣١ وتنتهى بالمرحلة ٣٨

W. M Flinders Petrie, Prehistoric Egypt, London 1920. (١)

The Badarian Civilisation by Guy Brunton and Gertrude Caton-Thomson, London, 1923. (٢)

First Report of Prehistoric Survey of Egypt, by K. S. (٣)
Sanford and W. J. Arkell, Chicago, 1928, and Palaeolithic Man and the Nile-Fayum Divide by the same authors, Chicago, 1929.

حضارة جرزة تبدأ بالمرحلة ٣٩ وتنتهى بالمرحلة ٦٠

حضارة سماتية تبدأ بالمرحلة ٦١ وتنتهى بالمرحلة ٩٩

وأما الأرقام السابقة للمرحلة ٣١ فقد تركها بترى للأشواخ السابقة فى الزمان
لحضارة نقادة واعتبر بترى حضارة العمرة . . . وأما حضارة سماتية فتتلى
نهاية عصر ما قبل الأسرات والأسرتين الأولى والثانية وتخصص الأرقام
من ٦١ الى ٧٠ لنهاية عصر ما قبل الأسرات ، والأرقام من ٧١ الى ٩٩
للأسرتين الأولى والثانية ويطلق على هذه السلسلة كلها تاريخ بترى التالى .

والواقع أن بترى قسم تاريخه التالى الى ٥١ مرحلة وليس الى ٩٩
وتبدأ هذه المراحل من ٣٠ وتنتهى بالمرحلة ٨٠ وليس بالمرحلة رقم ٣١-٩٩
كذلك يقرر بترى أن المرحلة ٧٩ هى بداية الأسرة الأولى ، وليس كما جاء
من ٧١

كما أن حضارة العمرة تبدأ من ٣٠ وتنتهى بالمرحلة ٣٧ وليس من ٣١-٣٨

وحضارة جرزة تبدأ بالمرحلة ٣٨ وتنتهى بالمرحلة ٦٠

وحضارة السماتية تبدأ بالمرحلة ٦١ وتنتهى بالمرحلة ٧٨ وليس ٩٩ (١)

ثم عرض لحضارة العمرة ومصدرها فقال : « ولعل الأقرب الى الصواب
أن نقول بأن هذه الحضارة نتيجة تطور على من الحضارات السابقة بالاضافة
الى عناصر حضارية جديدة وفدت مع مهاجرين جدد من الغرب وليس
من الجنوب كما يريد بعض الباحثين أن يقول : (ص ١٦٢ س ١٥-١٧) » .

ومن الجدير بالملاحظة أن (بترى) يرى نفس هذا الرأى فهو يعتقد فى أن
الأواني التى تنتمى الى هذه الحضارة قريبة جداً من تلك التى وجدت فى مرتفعات
بلاد الجزائر لذلك يقرر أن أصحاب هذه الحضارة كانوا من الليبيين (٢) .

W. M. Flinders Petrie, Prehistoric Egypt p. 4 Engelbach, (١)

Introduction to Egyptian Archaeology, Cairo 1946.

W. M. Flinders Petrie, Prehistoric Egypt p. 47 f. Libyan (٢)

Notes, by David Randall-MacIver and Anthony Wilkin, London 1901,
ch. X.

ويذكر المؤلف في ص ١٩٣ من ١٩ — ٢٢ ما نصه .

« ويمكن القول أن هذه الجماعة من بقايا الجنس الأوربي الأفريقي ذى المسحة الزنجية ولكن أخذت تزداد فيهم نسبة المملاء الحامية بسبب موجات الحاميين التي أخذت تند بكثرة الى افريقية من بلاد المغرب عن طريق بوغاز باب المتدب . الواقع أن هذا رأى خاطئ* وقد ثبت بطلانه ولا يأخذ به أحد الآن حول الوطن الذي هاجر منه الحاميون الى افريقية فنحن نعلم حتى اليوم أن الآراء المختلفة حول الوطن الأصلي للحاميين تكاد تجمع على أن بلاد العرب لم تكن وطناً أصلياً للحاميين ، وهناك نفر من العلماء على رأسهم العلامة (أدولف أومان) يرون أن شعوباً سامية هاجرت من بلاد المغرب الى افريقية حيث اختلطت بسلطان البلاد الأصليين ونشأ عن هذا التزاوج الجنس الحامى^(١) وهناك علماء آخرون يرون أن شمال افريقية هو الوطن الأصلي للحاميين^(٢) وفريق ثالث على رأسه (اسكندر شرف)^(٣) يقول إن الحاميين نزحوا الى افريقية من جنوب اسبانيا .

وفي ص ١٩٢ من ٣٠ جاء ذكر اسم عالم من العلماء ألا وهو (وينكلر) وترك المؤلف القارى* في حيرة من أمره من هو (وينكلر) هذا لقد تسمى به أكثر من واحد من العلماء الذين عنوانا بالدراسات الشرقية ولولا أن المؤلف ذكر أن (وينكلر) هذا أخذ برأى (شرف) ما استطعت أن أصل الى أن (وينكلر) المقصود هنا هو (هنز وينكلر Hans Winkler) الذى توفى في جبهة القتال في الحرب الأخيرة ثم ما اسم هذا الكتاب الذى وضعه (وينكلر) وعرض فيه لهذه المسائل ، إن لهذا العالم كثيراً من المؤلفات التى تحصل بالشرق قديمه وحديثه .

- Adolf Erman, " Die Flexion des ägyptischen Verbums " in (١)
Sitzungsberichte der kgl. Ak. d. Wiss. zu Berlin. 1900, pp. 317-353.
Keane, Ethnology, 1896 p. 392, and Man Past and Present, 1899 (٢)
p. 490.
Alexander Scharff, Grundzüge der ägyptischen Vorgeschichte (٣)
p. 23.

وفي ص ١٩٤ تحدث المؤلف عن بعض ما أسماء نتائج خطيرة تفصل
بالعلاقة بين مصر والعراق جاء فيها س ١١—١٢ ما يلي :

« هناك تشابه في طريقة ظهور الكتابة في كل من البلدين وذلك أنها تظهر
نخبة بدون سابق تدرج مما يدل على أن عبقرياً اخترعها ثم نشرها دفعة واحدة .
والواقع غير هذا فالكتابة المصرية كغيرها من الكتابات لم توجد
كما وصلتنا وذلك لأنها جارت الزمن في التطور طوعاً لمادة الكتابة وحاجيات
العصور وهل رسوم النباتات والحيوانات التي وجدت على بعض الأواني
التي ترجع إلى فجر التاريخ مثلاً إلا خطوة تمهيدية لظهور الكتابة المصرية القديمة
وما يقال عن الهيروغليفية يقال عن المسارية أيضاً .

وجاء في س ١٣ — ١٤ ما نصه : « بعض الحروف الهيروغليفية مأخوذ
عن اللغة السامية مثل حرف الدال الذي يعبر عنه في الحروف الهيروغليفية
برسم اليد » .

وهذا رأى غير صحيح البتة إنك تعنى ولا شك أن بعض الحروف الهيروغليفية
مأخوذ عن الأيجدية السامية لا اللغة السامية ، وذلك لأن اللغة السامية لم يمتد
إليها بعد ولن يمتد إلى إلها فلدينا لغات سامية تنتمي إلى أسرة واحدة لا تعرف
لها أما واعتقادك أن الهيروغليفية أخذت عن السامية بعض الحروف يضطرنا
أن نسلم أولاً أن الكتابة السامية أقدم من الهيروغليفية ولكن العكس
هو الصحيح ، أما هذا الرأي الذي ذكرته فقد قال به قديماً علماء يعتقدون
أن الحضارة المصرية وليدة الحضارة البابلية ومن هؤلاء العلماء (ف. هومل)^(١)
فهو من زعماء هذا الرأي وهو الذي ذكر هذه الفكرة ثم ثبت فيما بعد بطلانها
ولا يأخذ بها اليوم أحد .

وفي ص ٢٠٧ س ٨ — ١٠ جاء فالبطل أقرب إلى أبطال الصحراء الفاصلة
بين النيل والبحر الأحمر منه إلى بطل من بابل أو سومر أو جلجيمش أو غلام .

Fritz Hommel, Ethnologie und Geographie des Alten Orients (١)
1926. S. 112 Anm. 5.

والصواب هو أن جلعيش هذا بطل ملحمة بابلية وليس اسم شعب .
وفي ص ٢١٢ س ١٥ جاء ما نصه ، الحراء التي وجدت في الأبيض وأور
وغيرهما من بلاد النهرين .

والحقيقة هي أن بلاد النهرين لم تعرف مكاناً اسمه (الأبيض) بل تعرف
مكاناً آخر يذكر الى جانب (أور) وهو (الميد) وهو المقصود هنا ومراجع
هذا الخطأ هو أن هذا الاسم يكتب في اللغات الأوربية هكذا El-Obeid
والأدق Al-Ubeid .

ولا أحب أن أختم حديثي عن هذا الكتاب دون الإشارة الى كثرة
الأخطاء اللغوية والمطبعة واضطراب بعض الآراء الخاصة بالعلاقة بين مصر
والشعوب الآسيوية وإني أرجو صادقاً أن يوفق المؤلف في طبعة أخرى
الى تلاشي هذه المآخذ .

* * *

مصر القديمة *

تأليف

الدكتور سليم حسن بك

ليس الأستاذ الدكتور سليم حسن بك في حاجة الى أن أقدم كتابه ففضله
على المكتبتين العربية والافرنجية معروف ، فقد ظهر له حتى اليوم أربعة عشر
مؤلفاً في العربية واثنا عشر في الفرنسية والانجليزية هذا فضلاً عن كثير
من بحوثه القيمة التي يطلع بها على الخاصة والعامة .

والمؤلف الفاضل في كتابه هذا كما أعرفه ويعرفه الكثيرون من تلاميذه
وقرائه عميق في البحث ولم بمختلف نواحيه لم يترك غامضاً إلا شرحه ولا صغيرة
إلا وقدها ، وحرصه على هذه الدقة العلمية هو الذي دفعه الى أن يفرد الجزء الاول

* الجزء الخامس السيادة المالية والتوحيد . القاهرة ١٩٤٨ طبع بمطبعة دار الكتب المصرية
عدد صفحاته ٦٨٠ وبه كثير من اللوحات .

من موسوعته هذه لخص ما قبل التاريخ الى نهاية العصر الاهناسى ، والثانى
لهدنية مصر وثقافتها فى الدولة القديمة والعهد الاهناسى ، والثالث للعصر الذهبي
فى تاريخ الدولة الوسطى ومدنيتها وعلاقتها بالسودان والأقطار الآسيوية ولوليا
والرابع لعهد الحكموس وتأسيس الامبراطورية ، والخامس وهو الذى صدر
أخيراً فى السيادة العالمية والتوحيد ويبحث فى علاقات مصر مع ممالك آسيا
وسيادة مصر عليها وأول عقيدة للتوحيد بالله . والمؤلف لم يعتمد عند تناوله
لموضوعات كتابه على ما دون فى مختلف اللغات الأوربية من مؤلفات بل أحاط
بساتر الوثائق القديمة التى تمت الى الكتاب بصلة واستغل النتائج العلمية
التي وصل اليها من أعمال الحفر التى قام بها فى الجزيرة والتي نشر منها حتى اليوم
تسعة مجلدات ضمنها المجهودات التى بذلها والنتائج التى انتهى اليها .

(ومصر القديمة) ليس من هذا النوع الذى تعودنا قراءته من كتب
التاريخ (فصر القديمة) يعرض لنا تاريخ شعب لا تاريخ ملوك وحروب ، تاريخ
شعب بكل معانى كلمة شعب ، فالمؤلف يحدثننا عن الأسرة المالكة كما يعرض
للموظفين والحياة الاجتماعية الشعبية ثم ينتقل الى الادارة والفضاء والحياة
الاقتصادية وطرق التعليم وأنواع المدارس . ولا يكفى بهذا القدر ، بل يعرض
للدين والشعور الدينى عند قدماء المصريين فيصور لنا فى أسلوب واضح الدين
المصرى القديم وأثره فى نفوس معتقيه ، فنحن هنا أمام شعب يؤمن بالله ويعتقد
فى البعث والحساب والجزاء .

ولا يقف المؤلف عند وصف الحياة المصرية الادارية أو الاجتماعية
أو الدينية بل كأنى به يريد أن يحجم هذا الشعب الفرعوني العريق وتلك
الحضارة المصرية القديمة التى رصت منها سائر الحضارات القديمة فى هذا
الشرق الأدنى وأرسلت فى ضجى التاريخ أشعتها الى بلاد اليونان وغيرها ،
فخرج على فن المعابر وأخذ يتحدث عن البيت المصرى والمدينة المصرية وإذا
ما انتهى من وصف الحياة المدنية وفرغ انقل الى جيش مصر الباسل ، فحدثنا
عن التجنيد والجيش وقائده الأعلى وجندى الميدان وألقاب الشرف فى الجيش

والضباط . فالكتاب كما هو ليس كتاباً تاريخياً فقط بل عبارة عن تاريخ
مختلفة الانسانية في هذا الصنع من العالم وفي فترة من فترات التاريخ ، ولعل
هذا النحو الذي راعاه المؤلف في الجمع بين التاريخ والثقافة هو ما يجعله صالحاً
للعلم والتعلم .

لكن ليس معنى هذا أن سراً ضخماً كالتى نحن بصددده نخلو من بعض
التلاخظات والمفادات التى قد يكون مصدرها السهو أو اختلاف الرأى ، فثلاً
يذكر حضرة المؤلف فى ص ٣٥٤ فى صدد الحديث عن الآراميين والاسرائيليين :
« وقد كان يطلق على هذه القبائل المعيرة : اسم — خيرى — وكذلك كانوا
يسمون — ساجاز — أو ساجز — » .

والواقع أن — ساجاز — هو الترجمة السومارية للفظ خيرى وليس إسماً
ثانياً لى إسرائيل ، ومعنى هذا اللفظ فى السومارية صباد أو لص .

وبله فى ص ٣٤٧ : أن الاسرائيليين قد تدفقوا على الأراضى الجبلية
فى فلسطين (إفرام) فى القرن الرابع عشر إذ تدل الآثار على أنهم فى عهد —
مرنباح — بن — رعسيس الثانى — كانوا قد استوطنوا هذه البقاع فعلاً .
فذكر لفظ (إفرام) بين قوسين بعد فلسطين يفهم منه أنه مرادف للفظ
فلسطين والواقع غير هذا فأقرايم سبط من أسباط بنى إسرائيل ويقصد من ذكره
فى المصادر القديمة عند الحديث عن — مرنباح — أن قبيلة إفرام هى التى
كانت قد نزلت فى ذلك الوقت الى فلسطين ، فلفظ إفرام يعود الى الاسرائيليين
لا الى فلسطين .

أما ملجاء بعد ذلك خاصاً بلغة الاسرائيليين الأصلية والقول : ولا يعد
اذن أن الاسرائيليين كانوا فيما سبق فى الوقت نفسه يتكلمون لهجة آرامية
أيضاً وأن اللغة العبرية قد انتقلت الى الكنعانيين لأنهم كانوا يقيمون معهم .
فيحتاج الى شىء من التنقيح وذلك لأننا فلم علم اليقين أن العبريين قبل نزولهم
الى فلسطين كانوا يتكلمون لهجة آرامية ^(١) . وظلت هذه اللغة القومية

(١) راجع سفر التكوين ص ٣١ ي ٢٠ و ٢٤ وسفر التثنية ص ٢٦ ي ٥ .

ملازمة لم فترة من الزمن ثم اختلطوا في فلسطين بالكنعانيين وكانوا يتكلمون لغة سامية أخرى ألا وهي الكنعانية فأخذ العبريون عن الكنعانيين فيها أخذوا اللغة الكنعانية أيضاً لكنهم أثروا فيها بدورهم باعتبارهم يتكلمون أصلاً لهجة آرامية وهكذا نشأت في فلسطين وبين العبريين لغة أخرى هي خليط من الكنعانية والآرامية وبعض العناصر الأجنبية الأخرى وهذه هي اللغة العبرية، فلهذا العبريين اذن نشأت في فلسطين وبين العبريين ولم تنتقل إلى الكنعانيين

الدين والعلم (*)

ألفه بالتركية المشير أحمد عزت باشا

كان الأجدد للمؤلف أن يطلق على كتابه (الاسلام والعلم) وذلك لأنه قصر كتابه تقريباً على الاسلام وما يؤيده : والمؤلف مؤمن شديد الايمان مطمع واسع الاطلاع وهو يرى لا إلى مكاشفة الالحاد فحسب بل إلى توطيد أواصر المودة والأخاء بين شعوب الدولة العثمانية مهما اختلفت الملل وتعددت الأجناس أيضاً ، كما حرص المؤلف على الدعاية للجامعة الاسلامية .

وقد أفرد الباب الأول للعقائد فحدث عن الايمان بالله وعقيدة اليونان في الخالق وطرق المعرفة واخلفه ورأى لا يلاس في المسبب الأول ثم تحدث عن اثبات الوجود واعتراض الساديين وظهور ذوي الأرواح في الكواكب وعقيدة الحكماء في الله وآراء الساديين فيه كما بحث نظريات الالحاديين ، ونظرية الاثوم وبعد أن يعرض للساديين عندنا وبعض آراء الفيلسوف لينتقل إلى مسألة الزمان والقضاء وفلسفة وحدة الوجود والملائكة والرسل وسيرة النبي محمد عليه السلام والاعتراض على النبوة المحمدية واخوارق للعادة والكتب

(*) نقله إلى العربية المؤلف وحزرة طاهر مدرس اللغة التركية بكلية الآداب وراجعه الدكتور عبد الوهاب عزام بك وزير معمر المفوض بالملكية العربية السعودية ومصطفى السقا الأستاذ المساعد بكلية الآداب وطبع على نفقة حفرة صاحب المقام الراحل عبد العزيز عزت باشا بالقاهرة عام ١٩٢٨ ، عدد الصفحات ٢٦٨

ورأى شاعر المانيا الخالد جوته في عهد ونزول القرآن واليوم الآخر والجزء
الأخروي ورأى المفكرين في التناسخ والتقدم . . الخ .

أما الباب الثاني وقد تحدث فيه عن الواجبات والأعمال فذكر شيئاً
عن فوائد الصلاة والصوم والحج والزكاة وعناية الدين الاسلامي بترقية
الأخلاق كما عقد فصلاً خاصاً في مقارنة الاسلام بسائر الأديان .

وأفرد الباب الثالث للجواب عن الاعتراضات المنكرة فاستطرد وماتت
العلماء وتحدث عن أوهام الخواص ومعجزة الأنبياء ورأيه في المعراج
والأحاديث النبوية والشروح والخواص . وبعد أن انتهى من الاستطراء
انتقل الى الاعتراضات الموجهة على القرآن وتحدث عن آراء علماء الغرب
في كتاب الله ثم أخذ يعدد بعض فضائل القرآن والمجتمع الاسلامي كما مآد
وأفرد فصلاً خاصاً لحص فيه آراءه في العقيدة والايمان ووجوب التمسك
بمعاليم الاسلام .

أما الفصل الرابع وهو الأخير فقد عقده المؤلف للاختلافات المذهبية
كما ختم كتابه ببعض التعليقات الهامة .

والكتاب يطلع القارئ العربي على مدى تغفل العقيدة الاسلامية في غير
العرب والأثر الذي يتركه هذا الدين في نفوس معتنقيه ولاشك في أن ترجمته
الى العربية حسنة أخرى من حمزة طاهر مدرس اللغة التركية بكلية الآداب
تضاف الى حسناته السابقة فقد قدم للمكتبة العربية ١٩٤٢ كتاب تاريخ الحضارة
الاسلامية للعلامة الروسي فلاديمير بارتولد مترجماً عن التركية كما يفتدي قراء
الثقافة بكثير من الابحاث الاسلامية التركية التي كرس لها حياته ويتمهدها
في جامعة فؤاد الأول .

فؤاد حسنين على

تم طبع هذه المجلة في عهد حصرة صاحب الخلافة
الملك "فاروق الأول" بمطبعة جامعة نواكشوط الأول
في ٢٢ من ربيع الثاني سنة ١٣٦٨

محمد زكي خليل

مدير مطبعة جامعة نواكشوط

1745 and 1746 he confesses his ignorance. The romantic biographer on the other hand would have devoted pages to it.

For unless one has that fidelity to fact, that insistence upon individuality, and the arrangement of the whole in a form which gives the completeness of a work of art, it is impossible to achieve the object of biography which is the rescue of a personality from what George Herbert called 'the jaws of time'.

lacks this disinterested appreciation of a personality. For Lytton Strachey his Victorians are too often the occasion for expressing his venomous depreciation of an age against whose standards and values he had reacted, whereas for Boswell Johnson was the expression of Johnson.

Present day biography has become very largely the preserve of the novelist manque. An early novel by Emil Ludwig was interesting because it showed precisely that lack of constructive power which explained perhaps why he had turned to biography where the main outlines were supplied and all that was left was to fill in the details. It is one of the characteristic errors of romantic biography that the biographer, not content with simple exposition and discriminating selection, should attribute to himself the same degree of omniscience concerning the thoughts and feelings of his characters as the novelist.

Everyone is familiar with the sort of biography which speculates on the early development of Shakespeare 'that it was doubtless while wandering through the green shades of Arden that the boy gathered the impressions which were to achieve expression in *As You Like It*, etc.', or an analysis of his emotions on first visiting London which has no warrant except in the imagination of the biographer playing on descriptions of London at the time when Shakespeare was supposed to have arrived there. It is speculation of this kind which gives much of modern biography its spurious reputation for vividness. Actually it is part of the romantic fallacy that literature should be the unrestrained expression of the writer's personality, and many biographies have been marred by the intrusion of the writer's own inferior creative urge. Boswell's *Life of Johnson* is classical because Boswell's own appearances in the biography help to express new facets in Johnson's own personality. Where Boswell is uncertain about Johnson's movements as for example during

college passed before the window. Necessity for Atheism, etc. etc. read the Rev. John Walker and surprised offended indignant he went into the shop and said with authority—Mr. Slatter, what does this mean?—Indeed sir, indeed, we know nothing about it, we have not read the book.—Necessity for Atheism; the title should have told you.—Certainly sir now that we have had our attention drawn to the title—Now that your attention has been drawn to the title you will have the goodness to take these copies from your window, carry them into the kitchen and burn them in your stove.

All Maurois has done is to dramatise the passage from Dowden and to embellish it by attributing to the unfortunate Walker a sinister and inquisitorial appearance. Meanwhile the real point of the incident which is that Shelley seized the opportunity of the booksellers' absence to expose the book for sale is ignored. The confusion between New College and a mediocre college is probably due to ignorance. The method however is one that has become almost essential for a successful biography even though it is little more than rather slip shod paraphrase.

The same is true of Emil Ludwig although he follows Sir Sidney Lee's advice and only writes about superior persons such as Bismarck, Napoleon, Goethe, Lincoln and Christ. His method is quite simply as a reviewer put it, to quote extensively from the writings of his subject and then explain at length what is already clear. Add a liberal dose of flashlights on history and a good deal of cosmic speculation and one has the ingredients of a Ludwig biography.

The reason for the success of such lives lies in the immense popular interest which they evoked. But in all the mass of lives psycho analytic, lives rehabilitatory, lives revelatory, produced during the last twenty-five years there are few which conform to the criteria set up by Johnson himself and Boswell.

The greatness of Boswell's biography lies in the fact that he was occupied with Johnson the man. The modern biographer

expressed it through the medium of biography. It has its validity as far as Strachey the literary artist is concerned but unfortunately his imitators have taken up his method and applied his idiosyncrasies of treatment without the same finesse. If Strachey created formulæ his imitators like Guedalla pursued them with all the zeal of a conference on disarmament and with about the same degree of finality. As Robert Graves wrote about the artist.

He found a formula for drawing comic rabbits
That formula for drawing comic rabbits paid,
And now that artist cannot change the tragic habits
That formula for drawing comic rabbits made.

One of these is Andre Maurois. His first biography was one of Shelley. He called it *Ariel*; a Romance thus exculpating himself from the inevitable accusations of inaccuracy. In fact it is a paraphrase of a life of Shelley written many years ago by Dowden. One of his plagiarisms is instructive. It is well known that Shelley was sent down from Oxford for publishing a pamphlet on the Necessity for Atheism. Here is Dowden's account.

The Necessity of Atheism was advertised as for sale and actually was on sale in Oxford, at least for twenty minutes. Without informing Slater and Munday Shelley strewed the shop windows and counter of their house with copies of the pamphlet and instructed their shopman to sell them as fast as he could at 6d each.

The Rev. John Walker, a fellow of New College, having dropped in was struck by the singular title, looked into the pamphlet and immediately desired to see one or both of the principals. What was this poison they were vending? If they had any sense of propriety or prudence they would instantly destroy all the copies on which they could lay hands. The booksellers, surprised and alarmed, made haste to comply with the sensible advice, and at the fire of a back kitchen while the Rev. John Walker looked on as chief inquisitor an auto da fe of unshriven heretics took place.

Here on the other hand is Maurois.

The Necessity for Atheism had only been exposed for twenty minutes when the Rev. John Walker, a man with a sinister and inquisitorial countenance, the officious don of a mediocre Oxford

an old man disgraced, shattered, alone on Highgate Hill, stuffing a dead fowl with snow'. This picture is calculated to impress one with the mental ruin of a great genius while the dead fowl suggests a manic fantasy. Aubrey's account, however, from which this picture is drawn leaves a very different impression,

the cause of Bacon's death was trying an experiment. As he was taking the air in a coach with Dr. Withsome, a Scotchman and physician to the king towards Highgate snow lay on the ground and it came into his thoughts why flesh might not be preserved in snow as in salt. They were resolved they might try the experiment presently so they alighted and went into a poor woman's house at the bottom of Highgate Hill bought a hen stuffed the body with snow and my lord did help to do it himself. The snow so chilled him that he could not return to his lodging but went to the Earl of Arundel's house at Highgate where they put him in a damp bed.

Strachey's account gives one an image of senile decrepitude rather than an exceptionally vigorous and questing spirit working out its way even in disgrace. The psychological inference drawn by Strachey is completely unfounded and is made by one who is concerned not so much with the truth as with the effectiveness of a peroration on the vanity of human wishes, and who needs for it some such image of desolate disgrace as that quoted to contrast with Bacon's brilliance in his prime. This is very well in a novel but it has no place in biography.

It is here that Strachey's influence has been most baneful. The habit of invoking the license of fiction when the facts prove untractable is typical of a great deal of modern biography. Not that the imaginative treatment of the facts is not desirable. It is the chief contribution of the 20th century to the art of biography. But it is a question of selecting the significant facts not of distorting them or remoulding them to the heart's desire. Unfortunately it happens all too frequently that the would-be biographer allows a belated creative impulse of his own to intrude and distort the historical reality of the character he is supposed to be analysing. Lytton Strachey had a highly personal attitude towards life and

material the biographer gives way to the political philosopher and Victoria recedes into the realm of legend in spite of all Strachey's efforts to make her real. This is the nemesis of most attempts to revitalise those personages who have lived so continuously in their great taskmaster's eye the public that their own individuality becomes inextricably confounded with the fiction they themselves have created or acquiesced in, and with which they become irrevocably identified.

Her deathbed leads Strachey into one of his rare excursions into emotional evocation.

She herself as she lay blind and silent seemed to those who watched her to be divested of all thinking, to have glided already unawares into oblivion. Yet perhaps in the secret chambers of consciousness she had her thoughts too . . .

There follows the by now famous passage in which Strachey evokes the visions of the fading mind, and as exhibiting the Addisonian tradition in English prose in decay it has found its niche in the Oxford Book of English prose. But it is more difficult to understand its purpose in a biography. Dying women probably do dream but what they dream about is best known to themselves and any other sequence of images could have been mustered which would have been equally conclusive or inconclusive. In short here biography and fiction are being confused to the prejudice of both.

In Elizabeth and Essex this confusion becomes more marked. The tragic affair of the Essex conspiracy is treated as a problem in the conflict of temperaments, and in dealing with it Strachey uses a kind of historico-psycho-analytical method. But as a detached treatment of the problem or even as a re-interpretation of the facts it is extremely untrustworthy. In this coil of political intrigue, senile passion and youthful ambition Sir Francis Bacon played a prominent though shifty part. Strachey draws a brilliant portrait of his capacity for understanding others and deceiving himself, which perhaps says Strachey 'he may at last have realised

In the case of Florence Nightingale it was not so simple. The idea of the lady with the lamp needed to be corrected by the revelation of the other side of her character, the restless energy, impatience of restraint her power of invective, but here the result is rather the creation of a new legend rather than the laying of an old one.

Strachey reacted violently against the Victorian synthesis but his reaction was a subtler one than mere unreasoning condemnation. He found the Victorians had one thing in common—an energy of purpose which strikes him as demoniac in its intensity. But this simply harks back to the Elizabethan idea of every man being driven by one predominant humour, and the result is not so much a portrait but a caricature. Strachey says in his foreword '*je n'impose rien, je ne propose rien, j'expose*'. But in effect what we have is not the presentation but the satiric distortion of the four selected specimens. To admit them as biography would be as doubtful as to admit Dryden's avowedly satirical portrait of Shaftesbury in *Absalom and Achitophel*. In fact the latter comes nearer the truth than Strachey. In addition by exposing his own temperamental inability to sympathise with convictions, he makes himself incapable of understanding a period which held by them even to its own subsequent despoite.

Strachey seems to have felt he had done the age scant justice because in his *Life of Queen Victoria* he sets out to give a sympathetic picture of the queen. He has compressed the story of sixty years into three hundred pages. If the work fails as biography it is not so much due to a misconception of the character of Victoria, as because the material proved too unwieldy. Strachey had first of all to disinter the reality from the accumulated weight of adulation of her later years, and then present it as a credible human figure. He himself confesses that the Victoria of the later part of the reign escapes him and so he is obliged to pad out the story with disquisitions on her relationship with parliament and the constitution. The early years of the reign are charmingly described. But later under the weight of

contrast deliberately blackens the character of Manning, making him the diabolical pendant to Newman, who is the sacrificial lamb racked by his own super-subtle conscience. To anyone who has read the pitiless dialectic of Newman this is a complete perversion of the truth. Newman dissected and destroyed Kingsley's position so mercilessly that even Dean Inge considers his reply un-Christian. In addition Strachey attributes the meanest motives to Manning in describing his conversion, though he is puzzled to find very much evidence on which to base his innuendo. Manning himself said that he became a Catholic because he was afraid that if he stayed in the Church of England his soul would be in danger of hell fire. Strachey cannot understand this any more than he can understand why the study of the early fathers should have sown the seeds of doubt in Newman's mind, so he insinuates that Manning went over because he had been assured of preferment, though there is no evidence that the Pope had ever heard of Manning before his conversion. Nor is Manning's own account so transparently hypocritical that we need reject it in favour of a purely mercenary one. People do change their beliefs and the fact that Manning was as conspicuous a success in the Catholic Church as Newman was a failure is no reason for stigmatising the motives of the former.

One of Strachey's chief and most serious limitations as a biographer is a total inability to understand the driving force of a passionate conviction. It appears notably in his treatment of Gordon. Gordon was a man who believed profoundly in the literal truth of the Bible, and who was in the habit of consulting it for guidance in any difficulty. There was however a story (how flimsy has been shown by G. M. Allen in his book on Gordon and the Sudan) that Gordon supplemented his biblical researches with recourse to the brandy bottle. Strachey seizes on the brandy—Brandy and Bible—and there we have the key to Gordon's character.

character of Lady Hester. But we hear no more of it until the death bed of Lady Hester lying there 'inexplicable,' grand preposterous with her nose in the air'.

This is very definitely a trick—to start off with a striking image and then drop it till the end when it is 'Come back Peter or come back Paul' and the curtain falls. Actually Lady Hester's nose plays no part in her life as described by Strachey. We finish the essay knowing that she has a nose but its relevance escapes us. In short Strachey invents a formula but does not apply it.

In Eminent Victorians this trick is applied more consistently. Strachey chose for his ironical analysis Arnold, the famous headmaster of Rugby, Cardinal Manning Florence Nightingale and General Gordon. To their portrayal he brought an epigrammatic verve of diction and an unrivalled capacity for innuendo which unfortunately never brought him near to a real understanding of these characters.

If ever a character was slobbered over it was that of Arnold in the life written by the devoted pupil who afterwards became Dean Stanley. A corrective was badly needed and this was what Strachey tried to supply. He noticed in Arnold's portraits that he had an expression of puzzled perplexity and immediately perplexity becomes the key to Arnold's character. We are shown a man perpetually and perplexedly searching for something—is it the prefectorial system or the key to the fall of the Roman Empire or the secret of life itself? But we come no nearer to understanding Arnold.

In the case of Manning Strachey, impressed by the contrast between the fortunes of Newman and Manning after they had gone over to Rome, goes much further in misrepresentation. Newman was the finer intellect of the two but he was regarded with suspicion at the Vatican until Kingsley's foolish attack gave him the chance to vindicate both himself and the Church which had received him so coldly. Mr. Strachey impressed by the

The result was that the rewriting of history which the war involved led to a re-assessment of the values which had governed the previous century and inevitably of the people who were held to have embodied them in their lives and achievements.

The new approach was exemplified in the work of Lytton Strachey whose subtle denigration of some of the great figures of the Victorian age set the pattern for the flood of debunking which followed. Strachey was a very careful and conscientious literary artist who produced little in comparison with more popular writers like Emil Ludwig and Andre Maurois, but whose books have been very influential and may almost be said to have given a new direction to biography. His work is therefore worth analysing in order to see how far his books satisfy the conception of biography as laid down by Johnson and if they fail in doing so, how.

Strachey's first essays in biography dealt with figures from the age of Victoria and his attitude towards this age is one which, for good or ill, influences fundamentally his standpoint as a biographer. When Strachey began writing there was a general feeling of resentment against the Victorians and which therefore was favourable to debunking and denigration. In pillorying the Victorians Strachey developed a method of his own.

It appears in embryo in one of his earlier essays in biography. The subject is Lady Hester Stanhope. It begins

The Pitt nose has had a curious history. The tremendous beak of old Lord Chatham was succeeded by the bleak upward pointing nose of William Pitt the younger. With Lady Hester Stanhope came the final stage. The nose, still with an upward tilt in it had lost its masculinity—Lady Hester's was a nose of wild ambitions, of pride grown fantastical, a nose that scorned the earth shooting off one fancies towards some eternally eccentric heaven. It was a nose in fact altogether in the air.

One might confidently expect to hear more about a nose which fills the whole of the opening paragraph and which is obviously intended like that of Cyrano to bear a symbolic relation to the

of the popular imagination, and the querulous vain old man revealed by the letters and journals. Froude seized the opportunity of enlightening the public and in spite of attempts to show that he maliciously distorted the facts, his picture still remains the most vivid ever drawn of Carlyle and his wife. In his refusal to be blinded by the popular cult of deference to the illustrious dead he joins hands with Boswell in his angry retort to the charge made by the author of a popular Scottish itinerary of unduly parading Johnson's weaknesses. Says Boswell

This is the common cant against faithful biography. Does the worthy gentleman mean that I who was taught discrimination by Johnson, should have omitted his frailties and in short bedaubed him as the worthy gentleman has bedaubed Scotland? and Froude might well have said the same.

The second shock to this studied avoidance of a veracity which upset the complacency of the age came with the publication of Gosse's *Father and Son* in 1907. This book is in a sense a product of the same environment as that which prompted Samuel Butler to write the *Way of All Flesh*. But whereas the latter is an indictment of the tyranny of the Victorian conception of the family, Gosse's account of his relations with his father is a sympathetic analysis of the gradual emancipation of the personality of the son from the religious authoritarianism of the father.

Nevertheless there was no striking change in either method or approach among the biographies that appeared during the early years of the 20th century. Most people still held with Sir Sidney Les that biography must be commemorative, cater for the serious minded and deal with superior persons.

But between 1911 and 1921 a marked change appeared in the popular attitude. The study of psychology made it possible to apply the methods of psycho-analysis to biography. Then the war of 1914-18 increased interest in the the personal side of history and by destroying far more reputations or illusions than created induced a salutary scepticism incompatible with the blind hero worship of Victorian days.

Life of Milton, or Spedding's life of Bacon are from the literary point of view as lifeless as they are authoritative. Aubrey's scanty notes are worth more from the biographical point of view than the whole of Spedding's monumental analysis of the Life and Works of Bacon. But biography in the Johnsonian sense was eclipsed by hagiography. It might be said to have started with Dean Stanley's apotheosis of Arnold the famous headmaster of Rugby, but for its continuance Victoria herself was largely responsible. She commissioned Sir Theodore Martin to write the life of Albert the Good and he finished it after a labour of fourteen years in five massive volumes. This set the fashion for a number of such lives in the compilation of which widows like Lady Burton committed emotional suttee on the funeral pyres of their deified husbands. In the same way sons sought to put the reputation of their fathers beyond the reach of criticism by posterity, like Hallam Tennyson in the life of his father. No criticism either direct or implied, no mention of any unworthy characteristic was allowed to mar the dignified record of the activities of the consecrated dead, whose reputation was further guarded from any irreverent intrusion by the law itself.

The 18th century was sufficiently sure of itself to be able on the whole to side with Johnson when he said that it was more important that the truth be told than that individuals should not be made uneasy, and that the issue of any controversy was better left to public discussion than to the law.

Froude was one of the few writers of the late Victorian age who realised this. As a young man he had been a follower of Newman and had actually undertaken to write a Life of St. Neot for Newman's series of Lives of the Saints. But his first enthusiasm cooled off as the exploits of St. Neot strained his credulity till he finished the life—This is all, and indeed rather more than all, that is known of the blessed St. Neot.

On finding himself Carlyle's literary executor he could not but be struck with the difference between the Carlyle of the books, the rugged prophet of an impending doom, the sage of the Chelsea

In his conversations with Boswell Johnson is continually insisting on the necessity for veracity—that if a man wishes to write a panegyric he must keep vices out of sight, but if he wishes to write a life he must show it as it really was.

‘The art of a biographer’ he says elsewhere ‘is to pass over those performances and incidents which produce vulgar greatness, to lead the thoughts into domestic privacies and to display the minute details of daily life’.

Boswell followed these precepts conscientiously. The life is more than a mere chronological arrangement of the 270 odd days which Boswell spent with Johnson. Every detail of Johnson’s behaviour is noted down. There is his habit of collecting stray bits of orange peel in his pockets though what did with them is as great a mystery as the song the syrens sang; his care on entering a house that it should be with the right foot first, and his habit of blowing out his lungs like a whale.

‘In the Flemish picture I give of my friend’ says Boswell a propos of a morning spent with Johnson in damming up a small stream with sticks. ‘I mark the most minute particulars’. More than that, Boswell took an almost Proustian delight in chronicling Johnson’s reactions to people and in such set pieces as the lunch where Johnson was inveigled into meeting his her abhorrence Jack Wikes one senses in Boswell’s account the glow of the creative artist.

Lockhart’s *Life of Scott* is in its different way also a model of the sympathetic veracity which is sufficiently sure of Scott’s greatness as a man to be able to chronicle his faults without trying to palliate them. Both Boswell and Lockhart showed how it was possible to combine the narrative life illustrated by extracts from diaries letters and personal observation, with an essential veracity unaffected by current considerations of political and social morality, and both refused to abrogate in a paroxysm of hero worship either their independence of judgement or respect for the truth.

This candour ceased to be a feature of biography as written during the latter part of the 19th century. Lives such as Masson’s

His painstaking accuracy in matters of detail is shown in his description of Dr. William Harvey the physician who

was of the lowest stature round faced olivaster complexion or wainscot little eye round black full of spirit. His hair was black as a raven but quite white twenty years before his death.

The raw material of biography is here in abundance but the painstaking artistry which might have moulded this haphazard but preternaturally acute observation was never given the opportunity to display itself. Nevertheless Aubrey left a quarry which all subsequent English biographers have used. As he said in one of his letters to Wood

'I here lay down the truth and as near as I can and that religiously as a penitent to his confessor nothing but the truth the naked and plain truth which is here exposed so bare that the very pudenda are not covered. So that after your perusal I must desire you to make a castration and to sow on some figleaves . . . these arcana are not fit to let fly abroad till about thirty years hence for the author and persons should first like medlars be rotten.

Now it is the supreme merit of Boswell that he combines this eye for the apparently irrelevant but in reality significant detail with the conscientious arrangement of his material in a form which is conclusive. It is difficult to assess his own indebtedness to Johnson in this respect but he certainly could not have found a better mentor. Johnson in his *Lives of the Poets* wrote some of the best short biographies in English characterised by the same vividness of detail that we find in Boswell himself as for example in his description of the poet Thomson accompanying the players in his own tragedy of *Agamemnon* with audible recitation of the piece until a friendly hint frightened him into silence. His criticism of Sprat's *Life of Cowley* sums up his own conception of biography.

His zeal of friendship or ambition of eloquence has produced a funeral oration rather than a history, he has given a character and not the life of Cowley for he writes with so little detail that nothing is known, but all is shown confused and enlarged through the mist of panegyric.

the vindication of a policy by invoking the shade of its sponsor like a life of Wolsey written during the war of 1914-18 : or *ad maiorem Dei gloriam* like the lives of the saints :

But however laudable the motive no life of a man written with some ulterior end of this kind can be considered as a biography in the true sense of the word. The life of a man is something unique standing by itself. The best of men are but men at the best, and the true biographer never forgets this. His life should be based on fact, sparing of generalisation and limiting the part of the biographer to the elucidation and interpretation of the facts as far as they are known. He will leave out nothing that may serve this purpose since his business is the presentation of the man himself.

In the 17th century a country gentleman called John Aubrey was commissioned by Anthony Wood to collect material for his *Athenae Oxonienses*. These notices together with many more, for Aubrey in his enthusiasm went outside the bounds of his commission, still exist in manuscript and were published in 1818 under the title *Brief Lives*. They provide us with many of the most vivid details we have of the people of his time.

We learn for example of Thomas Hobbes that

when he was abed with the doors shut fast so that nobody could hear him he would sing aloud (not that he had a very good voice) but for his health's sake believing it did his lungs good and would prolong his life
of Ben Jonson that

he wore a coat like a watchman's slit under both armpits. He would many times exceed in drink-Canary wine his beloved liquor: then he would tumble home to bed and when he was thoroughly perspired there to study.

It is from Aubrey that we learn Milton 'pronounced the letter R very hard a sure sign of a satirical wit', that Francis Bacon had an eye like a viper and so delicate a sense of smell that none of his servants durst appear before him except in boots of Spanish leather, that Sir Walter Raleigh's weakness was 'that he was damnable proud', and that he spoke broad Devonshire to his dying day.

SOME TENDENCIES IN MODERN BIOGRAPHY

BY

M. B. DAVIES

The Victorian age was as united on the subject of biography, it was according to Professor Dobree on the subject of port:

Lives of great men all remind us
We must make our lives sublime
And, departing, leave behind us
Footprints on the sands of time.

This verse of Longfellow's expresses the spirit in which most biographies of the last century were conceived and written. When in 1882 and 1884 Froude published his life of Carlyle, and revealed to the world in Carlyle and his wife two people who sometimes grated on each other's nerves to the point of hysteria, he was attacked as a traitor, a Judas and a ghoul. Yet all he had done was to show that the company of a man of genius who is dirty in his habits and surly in his demeanour may become as irritating as that of his books is stimulating. Froude's life was so complete a break from the Victorian attitude to the dead that with it modern biography may be said to begin. Nevertheless Froude was only conforming to the practice of the two biographers whose work is cited as the pattern which all should follow.

Both Boswell's Life of his friend Samuel Johnson and Lockhart's Life of Sir Walter Scott are usually held to be the supreme examples of the art of biography, in English and it is worth while examining the reasons for their supremacy.

Lives may be written for many reasons—an urge to combat the tendencies of one age by choosing an exemplar from another like Carlyle's evocations of Abbot Samson or Frederick the Great;

citizen of the morning act become in the evening an outrageous squire of dames? One can hardly explain it all as even comedy-comment on the habits or morals of middle-aged Athenians. And even if it is natural dramatic fun that the lecherous host should be perpetually driving away intruders from his table and should take pleasure in assuming casual disguises leading to no further fun, still there is no fun in his dressing up some quite solemn member of the household in her or his ordinary party clothes and making a formal exhibition of the business. What support can there be for any theory of comedy-origins which would have us suppose that a series of such constants was built up naturally by free accretion in the service of Comus, most fastidious of gods?

their human representatives. But it is natural for human marriage-customs to be reflected in the marriages of the gods (Nilsson, Griech. Feste Rel. Bedeutung mit Ausschluss der Artischen, p. 453); and as the serious and mystical side of the performance fell into oblivion, and its entertainment value became the main thing, the human characteristics of the marriage would tend to be emphasised, and additional features of contemporary weddings, absent perhaps from the earlier mystical rite, would be introduced. Even while the Hero and his Bride were still recognised as divine they may have been burlesqued by an intentional admixture of purely human characteristics and misfortunes. We know that Heracles, apparently the bridegroom in some of the rites, was a traditional subject of burlesque.

Either of the two hypotheses is therefore arguable; both are purely speculative. There is no positive evidence by which the question can be settled, and personal judgements of the probability of either explanation are likely to vary. The above discussion is intended only as a tentative airing of the problem.

CONCLUSION

If our review of history of Attic Comedy and of its various parts, scenes and characters makes out the Athenian dramatists as absurdly conservative, it must be remembered that comedians have always been so and that the conservatism of the Athenian comedians was not wholly unconnected with the policy of their Archon's Office. In testing theory in these matters it is naturally pointless to call for evidence attesting the existence of what we called the proto-play and wedding-play. If such evidence existed in any obvious shape there would be no problem of comedy-origins. A useful question to ask and answer will be: In what sphere of human activity do we find united all the curious medley of constants discernible in Aristophanic and other contemporary comedy? why, in fact, must there be a fight and a wrangle to be followed by slander set to music? And why must the serious

(c) The characters (Bride and Bridegroom, and probably others) were nameless. At least it is evident that their proper names and titles must have ceased to be felt to be of any importance before the varied characters of Attic Comedy were possible, and a stage in which they were nameless seems a reasonable conjecture.

It was also, we presume, performed in the month of Gamelion, to which it and its more serious and important cousins elsewhere probably gave the name. At what stage in the development from this to Aristophanic comedy it was introduced into Athens (for we presume at least that it was not indigenous in the city) we cannot be sure.

It may be objected to our first alternative (that of a purely secular origin) that historically Comedy was part of the cult of Dionysus, and that it is *a priori* probable that it had a sacred character from the beginning. This would be in accordance with all that we know of early Greek and other civilisations; and moreover, while there are plenty of examples of religious or magico-religious performances becoming little more than entertainments, it would be hard to find any instances of the contrary development, of purely secular entertainments becoming religious ceremonies. It may also be thought that a chorus in animal or semi-animal disguise (if this was an original feature) is more appropriate to a divine than a human wedding; if, for instance, the Bridegroom were Dionysus, we should expect his half-chorus at least to be Satyrs or Sileni; (but see the section on "Chorus Disguise" in Part II). On the other hand the theory of secular origin would account simply and naturally for the fact that it is clearly, in the main, the features of an ordinary human wedding, that were represented in the proto-play.

This last point is perhaps the main objection to the theory of a sacred origin. A row with the prospective father-in-law and his hall-porter and the other adventures of the hero-bridegroom may be thought to have no place in a marriage of the gods or of

civic ceremonies, elsewhere country folk's amusements, or leaving no trace except in myth. With the evolution of religious ideas the original purpose was generally forgotten. We should here take into account the probable effects of the migrations, conquests and mixtures of population which we know occurred in Greece in the dark centuries following the collapse of the Mycenaean civilisation. One likely result would be that, while hard kernels of ritual might survive, the ideas of the people concerning them would change rapidly under the influence of alien cultures; the original purpose of many rites would be unknown to part of the population, and easily forgotten by the rest. Another likely result would be that rites once common to the whole population became automatically the property of one section only. As tribes broke up and populations mingled, tribal initiation would become the initiation of a select body, and mysteries of the classical type would come into existence. In other instances rites performed by a subject population of peasants or helots would degenerate into little more than traditional and seasonal entertainments watched with amused tolerance by the lords of the soil, whose own cult was of Olympian deities in expensive peristyle temples.

We may suppose that somewhere (perhaps in a Dorian country) a sacred marriage rite developed in the last direction; that is, took on the nature of an entertainment. Perhaps it was the rite of a conquered population, and so not taken very seriously by the ruling class; or perhaps it was a rustic survival despised and misunderstood by the sophisticated townsfolk. We think it must have had three special features:—

(a) The elements of fun-making. horse-play and licensed obscenity (in themselves probably very ancient) had prevailed over the more serious elements.

(b) The features of an ordinary contemporary human wedding were fairly accurately reproduced.

Evidence of a form of sacred marriage in some (unspecified) mysteries comes from Firmicus Mat. (*de Ev. Pr. Relig.*, p. 38c) :

"neque verbum solum sed etiam ritus nuptialis sacris mysticis intercurrisse indicio est sollemnis gratulatio qua mystae recens initiatos sponsarum nomine consalutabant, χαίρε νύμφε, χαίρε νέον φῶς"; and Epiphanius used the phrases *νυμφῶνα* and *νευμνητῶν γαμῶν* of the mysteries. (That the initiates themselves went through the form of the marriage is probably a late development and extension of earlier ceremonies in which only king or priest, queen or priestess, was married to the god, being themselves gods or representatives of gods.) Of the mysteries at Eleusis Asterius (*Encom. Mart.* p. 113B) states that the Hierophant and the Priestess descended into the dark along together, with the suggestion that sexual intercourse followed; while Psellus (*Quaenam sunt Graecorum Opiniones de Daemonibus*, 3) writes rather vaguely of divine marriages celebrated there. These last witnesses may perhaps be dismissed as untrustworthy, hostile and nasty-minded theologians; their evidence, moreover, refers to a late period, and cannot without qualification be taken as proving anything about the mysteries at the early period which alone concerns us. But all the evidence taken together seems to make it certain that sacred marriage, in various forms, existed in many parts of Greece, and it was doubtless, in some of its forms, of great antiquity. Many parallels are also to be found in other lands. We may mention the representation of "Corn-spirits" by persons called the Bride and Bridgroom in Central Europe (Frazer, *Golden Bough. Spirits of Corn and the Wild*, Vol. I, p. 163).

There is therefore enough evidence to make the following at least a plausible suggestion, if no more.

The ritual enactment or representation of a marriage (as distinct from ordinary human marriages), of which the original purpose was the encouragement of fertility in crops and herds, was common in ancient Greece. Such ceremonies developed in different ways in different places, becoming here mysteries, there formal

The alternative theory is that the thing started as a magico-religious rite, the original purpose of which was presumably to encourage the fertility of fields and flocks; not a representation of an ordinary human marriage at all, but a *θεογάμια* or *λεπὸς γάμος*. As such, it may have been either (a) a magical or sacramental representation of a divine marriage between gods or between vaguer figures, such as Corn-spirits, Year-spirits and the Earth; or (b) a ritual marriage of their human counter-parts or embodiments, divine kings and queens, or priests and priestesses. The latter would be more of a real, less of a mimic, marriage than (a). The two conceptions, of course, are not really very different, (a) being a more sophisticated version of the more primitive (b).

The probability of such a theory depends in part on the proof that such divine marriages actually existed in Greece. For this there is a considerable amount of evidence, which at any rate convinced such scholars as Farnell, Frazer and Miss J. E. Harrison that divine-marriage rites were both ancient and widespread in Greece, and which is to be found in Farnell's "Cults of the Greek States" and in "The Golden Bough" (see particularly "The Magic Art and Evolution of Kings", Vol. II, pp. 136-141). It is unnecessary, and would be impossible in the space of such an article as this, to give all the evidence *in extenso*, but a general account of its nature is essential to the argument, and a few quotations will be useful. Farnell quotes authorities for theogamia at Nyse and other places; the gods involved being (possibly) Pluto and Kore, Zeus and Hera, Dionysus and, apparently, Heracles. But we have few pertinent details of the actual ceremonies, and in many cases only passing hints and allusions. But no less an authority than the author of the *Ath. Pol.* (who, if not Aristotle himself, is equally reliable in such a contemporary matter) states (Ch. III, 5) concerning the wife of the Archon Basileus;

... ἐπὶ καὶ νῦν γὰρ τῆς τοῦ βασιλέως γυναικὸς ἡ σύμμελις ἐνταῦθα (i.e. in the Boukoleion) γίνεται τῷ Διόνυσῳ καὶ ὁ γάμος.

that the Athenians imported comedy from Megara or some other Dorian state, the verdict must be "non-proven".

THE ORIGINAL PURPOSE OF THE WEDDING-PLAY

Though the theory of the wedding proto-play must stand or fall by the strength of the internal evidence, and is so far independent of any conjecture about the original purpose of that play, our discussion would be incomplete without some consideration of what that original purpose may have been. Two possible theories of its origin present themselves:— (a) that it was a purely secular entertainment, and (b) that it was a magico-religious rite. These two possibilities will be considered in turn.

It may be suggested that some band of professional singers, who were wont to be hired to perform at the weddings of the rich and noble, may have taken to giving displays of their wedding-songs when there was no wedding, either as an advertisement, to attract orders for their services, or merely to entertain the people. To make the show more complete, and to provide pegs on which to hang their various hymeneal songs in their proper contexts, they reproduced all the scenes of a complete wedding-day; thus creating the wedding proto-play, which thereafter had its own development, such as we have sketched. Within the limits of a purely secular origin there are other, though perhaps less likely possibilities; children playing at weddings in the market-place may have developed their game till it turned into a kind of "private theatricals" got up for the joint amusement of players and audience; or given the pre-existing idea of a comic dramatic performance, a bride-winning and wedding may have been chosen as a subject fit to provide the required mixture of song, dance, ribaldry and slap-stick farce, and been so successful that it was often repeated and became traditional. With a little thought and ingenuity a number of other possibilities could doubtless be suggested. Needless to say there is no evidence for any of them; the point is that it would be rash to rule out the secular explanation as impossible.

The evidence concerning early Doric performances of a comic nature has been collected and discussed by Pickard-Cambridge ("Dithyramb, Tragedy and Comedy"), and need not be detailed here. It appears that there may have been at Megara something that might be called Comedy, that mimes or simple farces existed in other Dorian states, and that in Sicily Epicharmus was writing plays, classed as comedies, some fifty years before Aristophanes began to write. But our knowledge of the entertainments is very slight. Such as it is, however, it must be admitted that it gives no support whatever to the wedding-play theory of the origin of Attic Comedy. This absence of support, though unfortunate, does not really weaken the argument for that theory; for that is based almost entirely on internal evidence from Aristophanes' plays. The truth may be, as the evidence seems to suggest, that the Dorian comedy of which we have this very imperfect knowledge had no connection with weddings. This would not entail a similar conclusion about Attic comedy: for the two types may have been independent inventions of different origins. None the less it remains a possibility that Attic Comedy was derived from some Dorian wedding-play of which we know nothing, and which, in its Dorian homeland, never attained literary status. It is also possible that a better acquaintance with the plays of, say, Epicharmus would show them to be more closely related to Attic comedy than now appears.

The case for supposing some Dorian derivation for Attic comedy rests then on the tradition, for what it is worth, and on the fact that, in seeking wedding parallels for the features of Attic comedy, we often found them in Dorian countries rather than in Attica or Ionia. The existence of some sort of Dorian comedy before the official organisation of comedy at Athens might be adduced on either side of the argument. While making the Dorian origin of Attic comedy seem more probable, it may have been the sole cause of the ancient tradition of such an origin, which would deprive us of one of the main props of the supposition. Thus, while there are definite grounds for the suspicion

To these we can probably add the Porter, various characters expelled or accepted as guests in the banquet scene, in non-speaking parts, some boys. To represent these certainly two, and most probably three speaking actors were required. If, for instance, the actor who took the groomsmen's part had also to personate the hero's opponents, the porter and the bride's father, the groomsmen's part must have been very small indeed, and his apparent *raison d'être*, to be the backer of the would-be bridegroom in his struggle for the bride, would be gone, since he would have to disappear before his friend met with any opposition.

The questions which Aristotle could not answer ("Who introduced masks or prologues or numbers of actors and all other such things, is not known": *Poetics*, Ch. V) were suggested by the known history of Tragedy, but have no real pertinence to the problem of Comedy, since it seems that masks, several actors, and in fact all the outward forms of Comedy, were there from the beginning, being (except possibly for the masks) inherent in a representation of a wedding-day.

It follows that as a form of true drama Comedy was older than tragedy; and the influence of the former is therefore likely to have had some share in the development of dialogue, plural actors and dramatic movement in the latter, revolutionary though such an opinion may be.

THE PLACE OF COMEDY'S ORIGIN

We have stated that the proto-play of Attic Comedy need not necessarily have been itself of Attic origin. Indeed there was evidently a tradition that Comedy was imported from some Dorian country. Aristotle (*Poetics*, Ch. 3) records that Dorians made the claim, supporting it not only by reference to certain poets but also by an unconvincing etymology of the word "comedy". That the supporting evidence was weak does not mean, necessarily, that there was not a genuine and perhaps true tradition behind the claim.

Other Features.

Boys on the stage, religious rites, torches, guests, gifts, and a banquet were clearly not out of place in the proto-play. No marriage was properly celebrated without them. Their appearance in Aristophanic Comedy might at any time be due to the natural needs of the action. But to the critic such needs are not always obvious. Rather it seems that the action could, and it would, proceed very comfortably along a road much less narrowly hymeneal.

THE NUMBER OF CHARACTERS AND ACTORS

It is a remarkable fact that, while we have in the case of Tragedy, a clear tradition of the first introduction of an actor (by Thespis), and of the increasing of the number of actors (by Aeschylus and Sophocles), we have no such tradition about Comedy. Nor had the Athenians of the fourth century B.C. : for Aristotle expressly states (*Poetics*, ch. V) that such details, remembered in the case of Tragedy, had been forgotten in the case of Comedy. This he attributes to Comedy's early lack of reputé and importance, and to the fact that its recognition and organisation by the state was later than that of Tragedy. While this may be a part of the true explanation, the ignorance of the Athenians on the subject certainly suggests that the existence of numerous characters and of two or more actors to represent them was much older in Comedy than in Tragedy. We know (or at least we are told) that Tragedy developed from a purely choric performance, without actors. But if our theory of its origin is true, Comedy must always have had actors. The ancestral wedding-play, as reconstructed in the earlier parts of this article, implies the representation of at least the following characters :—

- (a) The Bridegroom.
- (b) The Bride ; who, however, probably did not speak.
- (c) The Groomsman. :
- (d) The Bride's Father.

real archaic wedding copied by the proto-play. The representation of evil spirits by masked mummers, and their triumphant expulsion, would not be out of keeping with early wedding ceremonial, and would perhaps be still more natural in a stage representation of a wedding; and the exclusion scenes of Aristophanes may be derived from the ritual expulsion of such corporeal devils, or merely from the expulsion of ordinary humans who either (as foreigners, or for some other reason) had no right to attend the wedding or had forfeited their right by speaking unpropitious words.

Showering (Kataxiōmata).

Aristophanes states that the showering was a common enough feature in the plays of his popularity-hunting rivals. It is found in two of his own pieces; in *Peace*, when the hero's bride is brought home, and in *Plutus*, when Wealth is brought to the hero's after treatment at Aesculapius' temple. But in either case the showering occurs off stage. However it occurs precisely at the point where first it would be looked for if it reproduced archaic and contemporary marriage-showering; that is, at the point where the bride first enters her new home. There is little doubt that the proto-play had this feature.

The Appeal for Victory.

In four of Aristophanes plays the last line written is a victory-cry anticipatory, and to all appearance a formula. Since elsewhere Aristophanes appeals openly and covertly to the judges for victory in the dramatic contest, this victory-cry seems to be no more than another form of such appeal. If so, it owes nothing to the proto-play. It has ousted the hymeneal hymn which in wedding and proto-play must have concluded the action always, but which in Aristophanes occurs only where (in *Peace* and the *Birds*) a true stage marriage is celebrated. Yet for all that this victory-cry may turn out to be a formula deriving from marriage ritual. The idea of victory was important in the coronation-rite, and therefore may be excepted in the closely related marriage-rite (see Hocart's "Kingship", *passim*).

Exclusion of undesirables at the Banquet.

At an archaic Greek wedding-feast the chief unwelcome guests were evil spirits. Out of doors these nuisances were dealt with (as mentioned above in discussing the mutations of the Parabasis) by such devices as shouting and braying on horns and trumpets; within doors and around the house purificatory or apotropaic measures taken by custom included beating the bounds, circumambulation and lustration. It was suggested that the abusive language found in the Parabasis of Comedy were in substance taken over from the proto-play's komos-procession engaged in the duty of protecting the bridal pair; and that comedy refined on the proto-play's practice to the extent at least of exorcising citizens in place of spirits. In Aristophanic comedy there were two distinct and separated scenes of exorcism, the Parabasis and the Exclusion-scene. But it is not certain that these two existed in the proto-play, which may well have had only a single such scene—a continuous exorcism beginning as the procession took, the road and ending as it reached the bride's new home. There is indeed some evidence for the suggestion that Comedy split up the proto-play's single scene of exorcism into two, avoiding repetition by a variation of treatment brilliantly conceived and executed, that in fact the exclusion scene was derived from the Parabasis exorcism. For in two Aristophanic plays (*Peace* and *the Birds*), where the hero is actually married off, there is found a parabasis of abuse sandwiched between two scenes of exclusion. Exorcism, if moved from procession to house and from orchestra to stage, offered the dramatist an opportunity of following up his parabasis-attacks upon unwanted institutions and men. The technique could be; and must be, wholly changed; no wit and sophistries appealing to the intellect, but blows and cries engaging pleasurably the eyes and ears of many good men who liked their laughter hearty.

On the other hand the opposite view is also possible, that the physical expulsion of undesirables before or during the banquet was an actual element of the proto-play, and even perhaps of some

The Alter-ego.

This companion of the hero, once as groomsmen an inevitable minor figure in the proto-play, is still usefully employed in the first division of some Aristophanic plays. There seems no obvious artistic reason why he should not be used in the third division, as, exceptionally, Mnesilochus is used in the *Thesmophoriazusee*. But the proto-play can well have had no need of his services beyond the Parabasia. Here then we have perhaps another instance of comedy's doing for no good dramatic reason what its matrimonial ancestor could not choose to do. True, Xanthias and Euelpides have some lines in the third division. But the latter is a brief Messenger and Prologue-speaker to the new plot; the former someone to camouflage the hero's temporary rôle of Messenger to the audience. Of the others, Amphitheus and Lampito are dismissed as soon as possible; and Cairo's ubiquity hardly counts, for it leads forward to middle Comedy, not back to the proto-play.

The earliest alter-ego was a person of a social standing equal to that of the hero ... a Theseus to his principal's Peirithous in the venture for Persephone. The Aristophanic slave-companion must be held to have developed out of the social equal.

Undressing and Exchange of Clothes.

Not uncommonly in wedding-customs the bride changes all her clothes on coming to her new home—perhaps in that symbolising the change of life from maid to matron or from clan to clan. If Aristophanic practice in this matter derives from the proto-play (as is suggested by the fact that it is in the third division that it is usually exemplified), Comedy here made pretty free with tradition. In the most spectacular examples of undressing, where the actor is deprived of his clothes, the patient is not even remotely connected with the object of venture (ex-bride). Certainly the bride of the proto-play passed into two characters for Comedy; she may have passed into three.

The phallic scene and Actor.

In the proto-play the retirement of the bride and bridegroom to the marriage-bed, whether in or out of public view, provided a popular climactic scene. With the passing of the bride omission of the scene was, as the *Clouds* shows, possible, but was suicidal. To take the bride's part some other woman had to be found. There was available the exhibited person (ex-bride) of course. And twice Aristophanes does use the exhibited person as the female participant in his phallic scene. But to set up a rule in the matter might be highly inconvenient; Demos, for example, could not then be exhibited. The proto-play's bride therefore split into two essential characters of Comedy, namely, the exhibited person and the female participant in the phallic scene. Tradition was preserved at a price. Rarely can Aristophanes contrive a phallic scene carrying along the action. Too often this *ad hoc* female is seen to be introduced for the sake of the scene, and the scene for its own sake rather than the plot's.

It is to be noticed that in the two Aristophanic plays (*Lysistrata* and the *Ecclesiazusae*) where the hero is a woman this woman-hero does not function in the phallic scene. She could only take the female part; whereas according to precedent the hero could only take the male part. The woman-hero was therefore excluded from the phallic scene. In Aristophanes it is still usually the male hero who is the male participant.

The phallic scene tends to retain its time-honoured place at the end of the third division. If two such scenes are given (as in the *Acharnians*) one of them occurs in the *Exodos*. Not one occurs in the first division, unless the *Procne* scene in the *Birds* is rated as phallic.

Whether the Aristophanic phallic scene is less or more reticent than the corresponding scene in the proto-play, it is not easy to say. For ancient Greece there is not perhaps much good direct evidence of that primitive wedding fashion by which a semi-public consummation of marriage is expected, and publicity given to it in the interests of the families concerned.

The Exhibition.

In a fourth century Attic marriage the act of bride-unveiling appears to have been performed at the bride's house, while the wedding-feast there was in progress and shortly before she set out for her new home. In *Peace* the exhibition of spectacle takes place at the bridegroom's house soon after the bride's home-coming. The small difference can be reasonably accounted for by more than one line of argument, and is insignificant in comparison with the broad similarity. In the proto-play this exhibition scene explained itself. In Aristophanes it appears as an isolated episode troublesome to introduce into the play, and introduced only because it was conventionally indispensable. In most of the plays there is no bride to be exhibited. Thrice Aristophanes makes shift with the abstraction, *Peace*, which easily lends itself to personification in female form. But often no such convenient abstraction, intimately connected with the plot, offers itself; and with the only female part in the old proto-play submerged, Aristophanes is reduced to the exhibition of a male figure. He can carry it off, more or less, when a young Phidippides is available. *Ploutos* and *Demos*, however, must spoil the effect of their fine new clothes, unless something is done to improve the spectacle's congruities. Something indeed is done. The old and unlovely persons undergo rejuvenation. *Ploutos* visits the doctor. *Demos* is cooked up again by the smart new steward, who has to explain to the audience that the new and radiant figure before them is *Demos*.

As has been said, the exhibited person either is or represents the object of venture gained by the hero. The hero, even when a woman, is not exhibited. Thus the rule, derived from the proto-play, that there should be an exhibition of a person, who either is or represents the object of venture, and cannot be the hero, survived in Aristophanes, and throws light on the mind and method of the Attic improvers.

the two cases of avowed wedding (*Peace* and *the Birds*) there is no trace of an opponent other than the father-in-law, the owner of *Peace* (*Harvest*) and *Basileia*—who is necessarily *Zeus* by the data of the plays. In the *Acharnians*, the *Knights*, *Lysistrata* and *Plutus*, where we have as opponents *Lamachus*, *Paphlagon-Cleon*, *Probulos* and *Poverty*, each of the opponents already by dramatic datum is in possession of the object for which the hero ventures. Their relationship to *Peace*, *Demos*, *Peace* and *Wealth* is that of owner. The hero is not so much competing with them for an advantage open to both sides, as he is trying to get from them that which they enjoy already or of which they have the disposing.

Perhaps such a line of argument may be thought to make out *Aristophanes* as almost consciously preserving wedding-conventions in plays careless of the wedding itself. But is not opportunism always at some time certain to produce the appearance of design?

The Object of Venture.

Aristophanes' object of venture deserves to be rated as a *dramatis persona* because care is taken to personify it in a spectacular form. So regular and obvious is this practice, that the inference is justified that what the hero gained in the first division at the risk of his skin was, until pretty close to *Aristophanes'* day, always a person and never a thing. In the proto-play this gain was a bride. As such it survives in *Peace* and *the Birds*: in the one almost inevitably by the nature of the plot, in the other unexpectedly and thanks to a by-no-means inevitable twist given to the plot as originally deployed. In the rest of the extant *Aristophanic* comedies the bride's one-time place in the proto-play is attested by the shifts to which the dramatist is put to supply her absence, and by two constant motives. These two motives are the *Exhibition* and the *Phallic Scene*.

We have no means of knowing how far the rather complicated structure of the Parabasis, with kommation, anapaests, pnigos, followed by a symmetrical arrangement of ode, epirrhema, antode and antepirrhema, represented old marriage custom. It can hardly be doubted that Aristophanes followed, in the main, a traditional scheme in his parabases, but that scheme may well have been elaborated during the history of Comedy, though equally well go back, in part at least, to some archaic wedding custom.

The Hero and his opponent.

It may be supposed that the proto-play's hero was a young rather than an old man. As young people are not inexhaustible sources of fun, once the marriage-motif became obscured the lusty bridegroom declined into the 'man-in-the-street, the elderly rustic, a demagogue, Euripides. Though no doubt a sympathetic quality in a hero-bridegroom, youth ceased to be desirable in a hero caught up in the complications of a plot of wider interest. It limited the dramatists' freedom of invention, forcing them to substitute sentiment for salt or to introduce an extra actor. But they wanted economy, and not sentiment.

In the proto-play the hero's opponent was the father-in-law, alias the bald-head and old-man-cudgelling-his-neighbour derided by Aristophanes. Originally he would cudgel the hero, and the hero would do as much by him. Always antipathetic as being opposed to the bridegroom-hero, this bald-head easily developed into Cleon. Lamachus, Proboulos—people with sharper character and more exploitable and various vices than the stock dotard could supply. Thus, though ancient Greek stories of wedding-contests mention, sometimes, rival competitor-suitors, the hero's opponent in Comedy developed out of his battle-opponent, and not out of his rival in competition for the bride. There is good evidence for this view. The opponent's call on the active services of a chorus or half-chorus (an element alien to the circumstances of a competition) is otherwise not to be accounted for. Further, in

else there was no wedding. The Agon of the Old Comedy descends without substantial change from the final moments of archaic bride-resistance. And if it be objected that no one archaic Greek wedding can have had in it the two forms of bride-resistance (battle and ordeal), and that therefore the proto-play cannot have shown both together, we may answer that we need accept neither the premise nor the deduction. An accumulation of inconsistent elements is not only possible but usual in ritual; and even if it were not, the inconsistency in the wedding-play could surely have been caused by the influence of temporal changes, or local differences, in wedding customs.

The Parabasis.

The name may be significant for Comedy's history. Its meaning is disputed; it has been thought to mean "digression", or to refer to the "coming forward" of the Chorus to address the audience, or to their passing across the orchestra. But it may not be a theatrical term at all; it could well mean the "passing across" of the bride from her father's to her husband's home. This is not however a point on which it is safe to lay any stress.

In wedding processions shouting and abusive language and the use and abuse of musical instruments were in order; possibly, it is thought, because they deterred evil spirits and protected the bridal pair. The proto-play passed these things on to Aristophanes' parabasis; where they survived, with little change of direction, or intention, harnessed to the task of deterring another generation of evil spirits—rival playwrights and fellow-citizens disliked by the dramatist and his backers. But in the Parabasis-procession of the proto-play the bridal pair must have taken a prominent, if silent, part. They were left out of it when the object of venture ceased to be a bride and the hero to be a bridegroom and leader of a half-chorus; and the stage claimed both half-chorus leaders from an orchestra thriving on their good riddance.

marriage-play the Chorus was made up of the groom's friends and the bride's people, led by the bridegroom and the bride's father respectively; and so was spilt into two halves, which could be hostile enough in the battle and Agon, but were united in the important Parabasis, as in the *Acharnians* and *Lysistrata*. Consistently in Aristophanes it is the Chorus which bears the brunt of the fighting, sometimes to the neglect of a more obviously appropriate faction-champion available (e.g. Lamachus in the *Acharnian's* first division). On the other hand the original leaders of the two halves of the proto-play's Chorus tended to disappear from leadership. Why should a hero not obviously a would-be bridegroom be escorted as a bridegroom? Why should one-half of the Chorus have to support the hero, if this did not suit the plot? Thus, it seems, the hero came to lose the support of a numerous retinue; he fought his battle in Comedy largely alone. And why should his natural adversary be a bride's father? If the former bride's father could be converted into a useful non-choral stage character and his function of hero's adversary be adequately discharged by someone else, why should not that someone else be a chorus-leader, anonymous, but the typical ex-hypothesi adversary?

Further, it does not seem that in the proto-play the hero's Agon was a purely physical contest or ordeal. On the contrary, there must have been in the proto-play an ordeal which was largely verbal and non-physical; and the evidence shows that the physical contest (siege-battle) preceded the verbal Agon. If words should naturally lead to blows, and a verbal struggle deciding a physical is thought strange, what are we to think of the strange Attic dramatists who could choose, deliberately and without compulsion, to represent the issue of their key-situations turning on the weaker point of mere words? The inference is that the dramatists followed the series Porter-scene—Siege-battle—Agon because that sequence had been given them by the wedding-pageant and the proto-play. In a wedding the physical battle had to be, and always was, resolved into words. To strife succeeded concord,

waist-coat and trousers Aristophanes proposed a one-piece garment. He had the power to give comedy its ultimate artistic form through a combination of arts never subsequently to be assembled in the theatrical service of intelligent hilarity. But he had not the power to change the tastes of his customers. The Athenians discouraged Aristophanes, and he gave up trying to save their Parabasis for them in the only possible way to guarantee its permanence; that was, by working it integrally into the play.

The final outcome, of course, was the complete elimination not only of the Parabasis but of the whole chorus, except as providing musical interludes. In the dramatically much more nearly perfect New Comedy the plot carried all before it, sweeping away all vestiges of the original structure. Some may think that the baby was emptied out with the bath-water.

We assume then that the proto-play had the three 'acts' which were still substantially preserved in Aristophanes:— (1) At the bride's house; (2) On the road to the groom's house; (3) At the groom's house. Of the canonical scenes and episodes the fittest have survived to Aristophanes in a recognisable form. Old associations alone excuse the presence of some of these in a play in which they are disruptively incongruous elements. It may be useful to discuss briefly the genealogy and history of various scenes, characters and episodes, taking them one by one.

INDIVIDUAL SCENES AND CHARACTERS

Porter-scene, siege-battle and Agon.

Though in Aristophanes the 'porter-scene' may be set at a house other than that at which the battle is set, originally in marriage and in the proto-play it led up directly to the battle. There was a virtue in the original sequence for a marriage-play: whereas a comedy was free to consult its own convenience in shifting or even omitting a traditional scene. The siege-battle did not cease to be the chorus' fat. We assume that in the

form—a curious but typical instance of ritual or artist conservatism. But with the elimination of marriage as the principal subject the emphasis tended to be shifted to the first section, to be concentrated in the 'siege' and 'battle' scenes and the Agon. At least it was inevitable that such plot as there was should be worked out in these scenes, and receive its solution before the Parabasis. For it was here that the Hero (ex-Bridegroom) met with difficulties, and finally overcame them (originally, winning the bride). Comedy found itself no longer a continuity. Instead it had become automatically broken into two distinct parts, separated by a now static Parabasis; into a morning (in which a plot was unfolded and solved) and an evening (of enjoyment) not linked together by their afternoon. Except accidentally, the Parabasis could form no integral part of the action of a non-marriage-play without undergoing a radical transformation. And in point of fact it became divorced from the plot of its play; though Aristophanes attempted to resist the divorce.

Thus it is possible to explain how the play received by Aristophanes from his immediate predecessors had involved itself in an apparently purposeless tripartite structure and a prematurely solved problem. The marriage-play or pageant was transformed into true drama first by improving the Agon and the associated scenes: which was done in the normal course of continual effort to improve individual scenes. And it did not cease to be improvement of individual scenes merely because one individual improvement had turned the coherent pageant into chaotic drama. So long as conservative leaders of comedians could so improve they hesitated to attempt drastic structural reforms involving an interference with, or the abolition of, popular episodes and sequences of action. But the time came when accumulated modifications of ancient fashions no longer suited; came, it seems, with Aristophanes. If the Agon, as verbal rather than physical combat, made possible the more refined and abstract plot, that plot needed all the more its freedom of pervasive development over all the play. In place of the tripartite structure of cost,

playwrights familiar with Homer. But the limits would soon be reached. Further development and greater novelty could only be achieved by substituting some other 'object of venture' for the bride. Some daring innovator did this. And it is obvious that at that time it must have been felt that it was not really necessary to represent a marriage; the entertainment, not the marriage, was the thing. Once this step was taken the way was open to the introduction of abstract principles or policies as the 'object of venture', though it seems that there generally remained some person personifying the principle, and sometimes, as in 'Peace', the bride may have been kept. We must suppose that the advantages of this greater freedom led to its general adoption, until it was forgotten that this form of drama once represented a marriage and nothing else. It is possible that this process was helped by the transference, just at this stage of development, of the comic performances from one locality to another—from abroad to Attica, or from the country to the City. What was a violent innovation in its place of origin would be accepted as normal in the new home, and the earlier forms would not there be known.

STRUCTURE

The proto-play in its earlier form, still ostensibly the representation of a marriage-day, fell naturally into the tripartite structure, with Agon preceding Parabasis, which was followed by the Banquet. As long as marriage was the thing, or a large fraction of the thing, the Exodos, and not the Agon, properly received the climactic honour. The proto-play was a continuous movement through three scenes in correct sequence, leading logically to the climax at the end. It was thus comfortable enough within the limits of its narrow artistic ambition.

This tripartite structure was handed on to early Comedy. The actors or dramatists, though altering the whole theme of the representation, did not feel at liberty to tamper with its general

GREEK COMEDY'S ANCESTRY:

Part III

BY

D. L. DREW and D. S. CRAWFORD

In the following discussion of various points connected with the development of Attic Comedy the truth of the "wedding-day" theory, argued in Parts I and II (in the Dec. 1947 and May 1948 issues of this Bulletin) is presumed. That is not to say that we regard the theory as proved beyond dispute, but only that we intend to treat it as a scientist treats an unverified working hypothesis, and to consider what difficulties must be faced, what further presumptions must be made, and what conclusions must be drawn, if it be true.

LOSS OF THE MARRIAGE THEME

How the connection between the comic performances and marriage ceremonies came to be forgotten is the first and most obvious crux of the theory. It must be presumed that first mere entertainment value gained on whatever was the original purpose of the performances. The actors, or the playwrights if such already existed, would then be under a stimulus to introduce variety and novelty into their performances. Apart from the opportunities for slap-stick farce presented by the 'exclusion' scenes in the third division, there were obvious and more truly dramatic possibilities in the 'porter', 'siege', and 'agon' scenes of the first division. Here something could be done within the limits of the true marriage-play by developing the characters of the bridegroom and his opponent or opponents, and inventing new difficulties and ordeals in the bride-winning, and new and amusing ways of overcoming them. In particular the development of the wordy arguments of the 'agon' would be natural to

ومن أتباع السلف المتقدمين . هذا قولنا ، والأمر على ذلك إلى هذا الوقت .
فقال لي : قد ثبت فساد هذا عليك في صدر مناظرتنا ، مما أوردته عليك
في تقديم المفضول على الفاضل .

فلما سمعت كلام رجل ياهت العيان ويزول عن الحق ، رأيت الصواب
في الإعراض عن معارضته ، وذلك أني لم أحتج عليه بحجة عقل ، ولا وزن
من قياس ، وإنما قابلته بكتاب الله وأفعال نبيه صلى الله عليه وسلم ، وإجماع
المسلمين ، وجعل يدخل على كثرة الاستفهام وكثرة التكرار ، بلا حجة
حاسمة ولا برهان مبين . فعوذ بالله من الخيرة في الدين ، وإياه أسأل المعونة
والتوفيق ! » . (1)

(1) Abû'l 'Arab Tamim, pp. 208-10.

أستوفى حجتي ، فإن أذنت لي في الكلام أتيت على ما أريد ، فقال لي : قل ،
ولا تبقى من حججك شيئاً .

قلت له : نفس الآية لي شاهد ، ولا تكون الحجة من غيرها ، وذلك
أن الله أخبر عن نبيهم أنه قال لهم : « إن الله قد بعث لكم طالوت ملكاً » ،
ولم يقل : إني بعثته لكم . فلما جاء الخبر من نبيهم وأضافه إلى الله لا إلى نفسه ،
وجب بهذا أن أمر طالوت من فوق إذن نبيهم ، وكذلك قالت الآية .
ثم قلت له : وهذه سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فانظر منها إلى تقديم
المفضول على الفاضل وهو ما لا ينكره أحد . من ذلك أن رسول الله صلى الله
عليه وسلم أمر على جيش عمرو بن العاص ، فكان يقسم الفيء ويأمر وينهى
خيطاء ، ويصلي لهم الصلوات ويشاورونه ويستأذنونهم في جميع شأنهم وتحت
يديهم في الجيش أبو بكر وعمر ، وهما جميعاً أفضل منه ، لا يشك في ذلك أحد ،
وأيضاً أن النبي صلى الله عليه وسلم أمر على جيش زيد بن حارثة ، فكان يفعل
في ذلك وينمن تحت يديه من المسلمين كفعل عمرو بن العاص فيمن تحت يديه
من المسلمين ، وتحت يديه في الجيش ذو الجناحين جعفر بن أبي طالب :
وهو أفضل من زيد بن حارثة . فلما ثبت ذلك عندنا وقام مقام العيان ، جاز
للأمة تقديم المفضول على الفاضل . فقال لي : نحن لا نقول كقولك :
إن للأمة أن تجتمع ، فتقدم على نفسها إماماً ، وإنما يكون الإمام من اصطفاة
الله ورسوله . وأما من لم يقدمه الله على خلقه ، ولم يقدمه رسول الله صلى الله
عليه وسلم ، فكيف له والتقديم ؟

قلت : أعز الله السيد ! إن الذي اصطفاه الله ورسوله ، لا يعدو إحدى
خزنتين . إما أن ينطق به كتاب ناطق ، أو سنة ثابتة عن رسول الله .
ولما لم نجد في كتاب الله ، أن الله نصب إماماً وفرض طاعته ، ولا رسوله ،
لم يقر إنساناً بعينه فيقول : أيها الناس ! هذا وصي وخليفة من بعدي .
وكان يقول صباحاً ومساءً : خلقت فيكم ما إن تمسكتم به لم تضلوا : كتاب ربي
وحواري أصحابي ، علمنا الحلال والحرام ، وما نأتى وما نذر . كأن من اجتمع
المسلمون عليه ، ثابت الأمر ، صحيح الأحكام ، يعمل بكتاب الله وسنة رسوله ،
وما لم تجده في كتاب الله ولا في سنة رسول الله ، فهو مأخوذ من الاجتهاد ،

APPENDIX IV

قال أبو عبيد : هذا مجلس دار بني وبنه *Abū 'Abdillāh asn-Shāfi* : the brother of Abū 'Abdillāh asn-Shāfi : ما رأيته أقرب إلى الإنصاف منه فيه . وكنته في منظرته لي ، إنما يظنني عن مذهب غيره . وذلك أن للسائفة جرت بيتا وبنه في باب الفاضل والمفضول : لأن من أصل مذهب ، القول بأنه لا يجوز تقديم المفضول على الفاضل بعد الاتفاق من الخصمين على الفاضل ، فقال لي : أليس قولك إجازة تقديم المفضول على الفاضل ؟ قلت : أعزك الله بتوقيفه ! أنا متبع في ذلك لكتاب الله وسنة نبيه عليه السلام ، وذلك لا يخفى عن ذي لب نظر في كتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ولا يعدوها إلى غيرها . قال لي : وأين تجد ذلك في كتاب الله ؟ قال : قلت له : قال الله : « قال لهم نبيهم : إن الله قد بعث لكم طالوت ملكا : فآلوا أنى يكون له الملك علينا ، ونحن أحق بالملك منه ، قال إن الله اصطفاه عليكم وزاده بسطة في العلم والجسم » (١) .

فقال عند ذلك كالغضب : ليس القصة كما توهمت . نقلت له : والأمر الذي تم أتومعه وفيه الحق عندك ، هل إلى ذكره من سبيل ؟ فقال : نعم ! ذكرت خير طالوت ، واحتجبت فيه بقول نبيهم وقول أهل الجيش . قلت له : قال الله وقال لهم نبيهم : « إن الله قد بعث لكم طالوت ملكا : فآقصد إلى موضع جيتك ها هنا . ثم قلت : أعز الله الأمير ! لما كان خروج طالوت من فوق إذن نبيهم ، ثبت أن الله قدم المفضول على الفاضل ، إذ كنا لا نشك نحن ومن خالفنا أن نبيهم أفضل من طالوت ، وطالوت هو المفضول ، فقال لي : وهكذا اعتقادك ؟ قلت : نعم أيها الأمير ! فقال لجميع من حضره من حوله من أهل المجلس : افهموا عنا ، ثم أومأ إلي وقال لي : إنما كان خروج طالوت من تحت يدي نبيهم ، لا كما توهمت أنه من فوق إذن ، لأن نبيهم هو الذي أخبرهم أن طالوت مقدم على الجيش . فلما كان هذا هكذا ، كان الفاضل بعد هو المفضول ، فقد تبين فساد قولك وتناقضه . قلت له : إني بإذتك

(١) Sūrah 2 : 247.

هم الذين عبدوا الملائكة قال : قلت : نعم ! وزعم هشام أنهم أصل المانية^(١).
قال : قن الذين أشركوا ؟ قال : قلت : هم الذين عبدوا الأصنام ، الذين أرسل
إليهم رسول الله صلى الله عليه وسلم على بن أبي طالب بآية من سورة « براءة »
من الله ورسوله إلى الذين عاهدتم من المشركين ، فيجوا في الأرض أربعة
أشهر^(٢) ، قال : فقال لي : وما كانت تعبد قريش ؟ قلت : الأصنام ، قال لي :
وما الأصنام ؟ قلت : الحجارة ، قال لي : والحجارة كانت على التكبر ،
لأن تكون الحجارة هي الأصنام . قال : قلت : نعم ! والعزى كانت تعبد ،
وهي شجرة ، والشعري كانت تعبد ، وهي نجم . الله يقول : « آمن لا يهدي
إلا أن يهدي » : فكيف تقول : إنها الحجارة والحجارة لا تهدي إذا هديت ،
لأنها ليست من ذوات العقل ، فعارضني بعض أهل المجلس ، كالمعين له . فقال :
كيف تعقل الحجارة وليست من ذوات النطق ؟ قال : نقلت للمعارض : أمك !
مالك ولذا ؟ ثم قلت : قد أخبرنا الله أن الجلود تنطق في الآخرة ، وليست
من ذوات النطق ، قال : فقال : نسب إليها النطق على المجاز ، والنطق للأفواه .
قال : قلت : منزل القرآن يأتي ما ذكرت . قال الله : « اليوم نختم على أفواههم
وتكلمنا أيديهم وتشهد أرجلهم بما كانوا يكسبون »^(٣) . قال أبو عثمان :
وأشرت بأصبعي السبابة إلى فمي ، قلت : ختم الله على أفواههم ، ثم نقي بقوله :
وقالوا لجلودهم : لم شهدتم علينا ؟ قالوا : أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء .
وما الفرق بين جسمك وأجسامنا والحجارة : إلا أنه عقلنا الله فعقلنا ،
ولو لم يعقلنا ما عقلنا ؟ وكذلك الحجارة ، إذا شاء أن يعقلها عقلت . هذا الجبل
لما عقله الله عقل جلال تجليه واندك ، قال الله تبارك وتعالى : « فلما تجلى ربه
للجبل جعله دكا »^(٤) .

(١) The followers of Māni, the prophet of the ancient Persians.

(٢) Sûrah 9 : 1-2.

(٣) Sûrah 36 : 63.

(٤) Sûrah 7 : 143. Abû'l-'Arab Tamim, pp. 203-7.

أنا الذى ألوذ، لأنى أنا المحيب؟ وأنت الذى تلوذ، لأنى إذا وقفتك من المسألة على حد، لنت أنت إلى مسألة أخرى غير ماسألتني عنه. قال: ثم صحت أن لأ أحد يكتب ما أقول ويقول: توفى الله شره. قال: فكأنك تقول: إنك أعلم الخلق. قال: قلت: أما بديني نعم! لأن ديني هو الحق الذى ليس الحق فى سواء. قال: أفاحتاج فيه إلى زيادة. قال: قلت لا! قال لى، فأنت إذن أعلم من موسى حين قال للخضر: «هل أبعك على أن تعلمنى مما علمت وشداى؟ قال: قلت: قائل هذا القول غامض على موسى فى نبوته، إذ يزعم أن الله اصطفاه برسالة وبكلامه ونبوته، وهو يحتاج إلى أن يعلم بعد ذلك شيئاً من دينه. معاذ الله، إنما كان العلم الذى كان عند الخضر، علم سفينة كان عرفها، لعلمه بالملك الذى يأخذ كل سفينة غصباً، وغلاماً قتله لعلمه بكفره، وإيمان أبويه، وجداراً أقامه علماً بالكثرة الذى كان تحته، وذلك لا يزيد فى دين موسى شيئاً^(*).

قال أبو عثمان: ثم قال لى: فأنأأسالك، قال: قلت: أورد أيداً، وعلى الإصدار بالحق... قال: قال لى: ما تفسيره الله؟ قال: قلت: ذو الإلهة (لعلمها الألوهية). قال: وما الإلهة؟ قلت: الربوبية. قال: وما الربوبية؟ قال: قلت: الملك للأشياء. قال: فقال لى: فقرئى كانت فى جاهليتها تعرف الله؟ قلت: لا! قال: لا! قلت: لا! لأنها كانت تقول: الله ذو الشركاء والآلهة، فلم تعرفه إذ قالت ذو الشركاء. وإنما يعرف الله من قال: إن الله وحده لا شريك له.

قال: فمن الذين آمنوا؟ قال: قلت: نحن ومن ترى، وأوميت إلى أصحابنا، وهم بين يديه. وقال: ومن الذين هادوا؟ قال: قلت: هذا من ذلك الذى تقدم ذكره، صمام بمقدم، كلمة كانت منهم يأتونها، وكأوا بها مسلمين، يقولون هُمدنا إليك. قال: فمن النصارى؟ قال: قلت: للمتكلمون فى المسيح صلى الله على نبينا محمد وعليه؟ قال: فمن الصابئون؟ قال: قلت: هم الذين عبدوا الملائكة، وزعموا أنهم بنات الله. قال أبو عثمان: وهذا قول أهل العلم. فبدأت بجوابهم قبل أن أجيبه بكلام المتكلمين. قال أبو عثمان: فقال لى:

(*) The author refers here to Sûrah : 71-82.

حل لهم . والمحصنات من المؤمنات ، والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم ^(١) ، دل على الآية الأولى ، أنه إنما أراد بها الخصوص المشرركات غير الكتابيات .

قال أبو عثمان : ثم قال لي : فن المحصنات ؟ قال : قلت : الغائف ، فقال : المحصنات المتزوجات . قال : نقلت له : الإحصان في كلام العرب التي نزل بلسانها القرآن ، الإحراز ، فمن أحرز شيئاً فقد أحصنه . فالإيمان إحراز لعدم صاحبه وماله ، والعق يحصن المملوك ، لأنه يحرمه من أن يجرى عليه ما يجرى على المملوك ، والتزويج يحصن الفرج من أن يكون له مباحاً ما كان له قبل التزويج ، والعفاف إحصان لأنها أحرزت فرجها بالعفاف . قال أبو عثمان : فقال لي : ما الإحصان عندي إلا التكاح قال : فقلت له : فنزل القرآن يأبى ما ذكرت . قال الله عز وجل : «ومريم ابنت عمران التي أحصنت فرجها» ^(٢) ، يريد أعفته . قال : أعفته ؟ قال : نعم أعفته ، وقال : «محصنات غير مالحات» . يقول : عفائف غير زوان . قال : فقد قال في الإماء : « فإذا أحصن فإن أمين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب » . فكيف يقول العذاب على المحصنات وهن عندك قد يكن عفائف ؟ قال : قلت : سمعن يتقدم أسماهن قبل زناهن . قال الله تبارك وتعالى : « ولكم نصف ما ترك أزواجكم » . وقد انفصمت العصمة بالموت ، يريد اللاتي كن أزواجكم ، وهذا كثير . قال أبو عثمان : وذكرت من ذلك ، فعارضني بعض أحداث العراقيين ، فقلت له : أمسك يا حدث ! قال : فلم ينطق .

قال : فقال لي أبو العباس : فعذاب المحصنات الرجم ، فكيف يعقل نصف الرجم وقد يقتل بواحدة ، وربما لم يقتل بأكثر من ذلك . قال : فقلت : هذا مما كتني فيه ، أراد خاصاً دون عام ، أراد نصف ما عليهن من عذاب الجلد دون الرجم . فقال لي : ومن يقول بالجلد مع الرجم ؟ قال : قلت : علي بن أبي طالب رضي الله عنه جلد شراحة مائة ورجمه . وقال : جلدتك بكتاب الله ، ورجمتك بسنة رسول الله ، قال : فقال لي : يا شيخ ! أنت تلوذ . قال : فقلت ليس

(١) Sûrah 5 : 5.

(٢) Sûrah 66 : 12.

يأتوا بتل هذا القرآن لا يتنون بشه ، ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً (١) .
 فتق عنهم الإيمان بكتب هو أهدى منها ، كما قال عز وجل : « فاتوا بسورة
 من مثله وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين . فان لم تفعلوا
 ولن تفعلوا (٢) . فبطلت تلك أمة إنما دعاهم عجزهم عن الإيمان بسورة من مثله .
 قال : فيادر إلى ابن عبدون وقال لي : يا أبا عثمان ! الحق يثالثنا ، فبهضنا ،
 فقال لي بعد الخروج : خفت أن يطرده الكلام فبادرتك بالقيام (٣) . »

APPENDIX III

« قال أبو عثمان : دخلت عليه فجلست معه في مكانه : وهو يقول لرجل
 من أهل العراق : المعلم يكون أعظم من المعلم أبدأ : والعراقي يقول : نعم !
 وأهل المجلس لا يتفقون : قال : قلت : بقي شيء أو أتكم ؟ فتبادى وقال :
 أليس المعلم يكون أبدأ محتاجاً إلى المعلم ؟ والعراقي يقول : نعم !

قال أبو عثمان : وفهمت مراده وقصده ، وإنما أراد تو كيد الطعن على أبي بكر
 الصديق ، إذ سأل علياً عن قرض الجدة ، وذكر لي معنى ذلك : فبددت وقت :
 أسمع كلاماً يجب على الله فيه ألا أسكت ، فقال لي : وما ذلك ؟ قلت : المعلم
 يكون أعظم من المعلم وأفقه ، ويكون أفضل منه أيضاً ، فقال لي : وما دليلك
 على ذلك ؟ قال : قلت رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث يقول : رب حامل
 فقه إلى من هو أفقه منه ، ورب حامل فقه غير فقيه . قال : قلت : وأخرى ،
 ما هو معروف بين الخليفة ، أن المعلم يعلم الصبيان ، فلا يزال يعلم حتى يكبر
 الصبي ، فيعطى الله الصبي من الفهم بخاص القرآن وعامة ، وغير ذلك من أسيا ب
 العلم ووجوهه ، مما لا يقدر عليه معلمه . قال لي : أذكر من خاص القرآن وعامة
 شيئاً . قلت : نعم ! قال الله تعالى : « ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن (٤) » :
 فكان ظاهرها الصوم . فلما قال في موضع آخر : « يسألوك ماذا أحل ثم
 قل أحل لكم الطيبات : وطعام الذين أوتوا الكتاب حل لكم وطعامكم

(١) Sūrah 17 : 88.

(٢) Sūrah 2 : 24.

(٣) Abū'l-'Arab Tamīm, pp. 202-3.

(٤) Sūrah 2 : 32.

في زمان محمد صلى الله عليه وسلم ، ولم يكن بأخيه ، وإنما كان له وزيراً ،
والمؤمنون وزراء رسول الله صلى الله عليه وسلم .

قال : ثم قال لي : أليس عليّ بأفضلهم ؟ قال : فقلت له : الحق مضاف عليه ،
غير مختلف فيه ، قال لي : نعم ! قال : فقلت له : قد ملكت مدائن كثيرة قبل
مدينتنا هذه وهي أعظم مدينة ، واستفاض الخير عنك أنك لم تكره أحداً خالفك
في مذهبك ، على الدخول فيه ، فأسلك بنا مسلك غيرنا⁽¹⁾ .

APPENDIX II

« قال أبو عثمان : ثم دخلت عليه في مجلس نان ، فأقبل بيّال من حضر
من المدينيين والعراقيين السنة ما هي ؟ فقال بعضهم : السنة (هي) السنة .
وما درى أحد منهم ما يجب ، قال : ثم حول وجهه إليّ وقال : بلغني أنك
تقول بالكتاب والسنة ، ولكن السنة ما هي ؟ فقلت له : السنة محصورة في ثلاثة
أوجه ، فقال : وجهها ، قلت : الاثبات بما أمر به رسول الله صلى الله عليه
وسلم ، والانتفاء بنفيه ، والاثبات به في فعله صلى الله عليه وسلم ، قال :
فقال لي : فإذا اختلف عليك فيما تقل إليك عنه من الحديث ، قال قلت : أطلب
الدليل على موضع الحق في أحد الأحاديث ، ويكون سبيل في ذلك سبيل
من شهد عنده شهود ، فاختلجوا في شهادتهم ، فقال بعضهم : أعلم ، وقال بعضهم :
لا أعلم . فلا بد من طلب الدليل على موضع الحق في إحدى الشهادات ، فقال
أبو العباس : أناظر كم على أني إن وجدت الحق في مذهبكم رجعت إليه ، وإن
وجدتم الحق في مذهبي رجعت إليه ، أليس هذا الإنصاف كما قال الله : « قل
فأتوا بكتاب من عند الله هو أهدى منها أتبعه إن كنتم صادقين »⁽²⁾ .

قال أبو عثمان : فقلت : أبي الله ماذا كرت ، ولم تدبر ما أراد الله . إنما أراد
الذي لأن يأتوا بكتاب هو أهدى منها ، لا على أنه يمكن أن يأتوا بكتاب
أو بسورة من مثله ، وهو القائل : « قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن

(1) Abū'l-'Arab Tūmī : Tabaijāt 'Ulamā' Ifriqiyya (Algiers 1332/1914),
pp. 192-202.

(2) Sūrah 28 : 49.

أنه قال : « عمر فقة ، قرن تميز إلى عمر فقد تميز إلى فقة » . فسكت ، فخره بعض أصحابه وقال : ألا تسمع ما يقول هذا الشيخ ؟ فقال : صدق ، أو نجو هذا من القول ، سمعنا أنا منه ومن كان يليه .

قال أبو عثمان : ثم عطف فقال : أنتم تفضون علياً بأهل المدينة ، قال أبو عثمان : على مبغض عليٍّ لعنة الله والملائكة والناس أجمعين . وكيف أيفض علياً وقد سمعت سحنون بن سعيد ، وهو إمام أهل المدينة بالمغرب ، يقول : علي بن أبي طالب إمامي في ديني ، أهتدي بهديه ، وأستمد بسنته ، رحمة الله عليه ! فقال لي : بل صلوات الله عليه ، قال : فرفعت صوتي وقلت : إن الصلاة في كلام العرب السماء ، وقلت : قال الأعشى :

- تنول بنى وقد قرئت مرتجلاً :

يارب جنب أبي الأوصاب والونجا

عليك مثل النبي صليت فأغضني

- - - يوماً ، فإن جنب السرء مضطجعاً

قال أبو عثمان : ثم قلت : نعم ! صلى الله على علي بن أبي طالب والحسن والحسين ، وأهل طاعة الله أجمعين من أهل السموات وأهل الأرضين !

قال أبو عثمان : ثم قال لي : ألبس عليٍّ مولاك ؟ يقول النبي : « اللهم وال من والاه وعاد من عاداه » : قال ، قلت : هو مولاى بالمعنى الذي أنا به مولا ، ولا ولاية ، لا ولا عاقبة ، لأن المولى في كلام العرب متصرف : يكون المولى ، ويكون ابن العم ، ويكون المعتق ، ويكون المنعم عليه . ثم قلت : قال الله حكاية عن زكريا : « وإني خفت للموالى من ورائي » ، يريد العصبة . وقال : « ذلك بأن الله مولى الذين آمنوا ، وأن الكافرين لا مولى لهم » . يريد أن الله ولى المؤمنين ، وأن الكافرين لا ولى لهم ، وقال في المؤمنين : « بعضهم أولياء بعض » ، فعلى مولى المؤمنين ، لأنه وليهم وهم مواليه بأنهم أوليائه ، فعلى مولاى بالمعنى الذي أنا به مولا .

قال أبو عثمان : ثم قال لي : فالحديث الآخر « أنت منى بمنزلة هارون من موسى » . قال : قلت هارون كان حجة في حياة موسى ، وعليٌّ لم يكن حجة

APPENDIX 1^(*)

« قال أبو عثمان سعيد بن محمد : أتاني رسوله ، يعني أبا العباس ، فدخلت عليه في قصر إبراهيم بن أحمد بن الأغلب ، وحوله وجوه أصحابه ، ومعى موسى القطان ، فسلمت وجلست . وقد كان أتاه قبل ذلك جميع أهل بلدنا ، أعنى من أهل العلم ، بغير إرسال . فقلت له : قد كان من كان قبلك في هذا القصر ، وقد علم الله وعلم من حضر من أصحابنا ، أنى لم أكن بيجاب للملك ، ولا آتى أحدا منهم بغير رسول . فتكلم ثم قال لى : من أين قلت بآلياس ؟ قلت : قلته بكتاب الله ، قال : وأين هو في كتاب الله ؟ قلت : قال الله : « يأياها الذين آمنوا لا تقتلوا الصيد وأنتم حرم ، ومن قتله منكم متعمداً فجزاء مثل ما قتل من النعم ، يحكم به ذوا عدل منكم »⁽²⁾ . فالصيد منصوص ، والذي أمرنا أن نمثله بالمتصوص ليس بمنصوص ، فعلنا بذلك أن من دين الله تمثيل ما لم ينص بما نص .

قال أبو عثمان : ثم قال : ومن ذوا عدل ؟ وأرأى إلى أنهم قوم دون قوم . فقلت : هم الذين قال الله فيهم في المراجعة من الطلاق : « وأشهدوا ذوى عدل منكم » . قال أبو عثمان : وأجابه موسى القطان من فوري يحدث على في الخبر إذ قال في السكران : إذا سكر هنى ، وإذا هنى افتري : فوجب عليه ضربه ثمانين أدنى أن يضرب ثمانين . فقال له : ألم يقل النبي صلى الله عليه وسلم : « على أفضلكم » . قال أبو عثمان : فقلت لموسى وهو إلى جنبى : وفي الحديث : « ومعاذ أعلمكم بالحلال والحرام ، وعمر أقواكم في دين الله » ، فكله بذلك ، فغضب وقال : أياكون أقواكم في دين الله من فر بالراية يوم خيبر ؟ فقال له موسى : ماسمنا بهذا ، قال أبو عثمان : فقلت : قال الله : « إلا متحرفاً لقتال أو متحيزاً إلى فئة » . فمصر من تحرف لقتال ، أو تحيز إلى فئة . فقال : وأى فئة أكثر من النبي ، وقد كان حاضراً ولم يحيز إليه : فقلت : جاء عنه صلى الله عليه وسلم .

(*) These four appendices represent the controversy between the Sunna and the Shi'a, as conducted by the Sannite Abū 'Uthmān Sa'id ibn Muḥammad ibn al-Ḥaddād and the Shi'ite, Abū 'l-'Abbās, the brother of the chief Fāṭimid ḥāfi, Abū 'Abdīlāh ash-Shi'ī.

(2) Sūrah 5 : 95.

This becomes clear from the following passage of great historical importance, which is a quotation by the Fāṭimid jurist, Abī Ḥanīfa an-Nu'mān al-Maghribī⁽¹⁾ of the words of the Fāṭimid Caliph, al-Mu'izz :

”إنهم طردوا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، لا يدعون ذلك ولا يتكبرونه هم ولا من اتبعهم . فهم أهل اللعنة من الله ومن رسوله . ثم قال : والله إن في أنسابهم لمقالا ، وأسماءا للظن ومجالا . ولكنهم لو نسبوا إلى القرود والخنازير لكانوا أفضل ممن نسبوا إليه : عبد الملك بن مروان ، اللعين بن اللعين ، الطريد بن الطريد . لمن رسول الله جنته الحكم ، وفقى رسول الله جنته لأمه معاوية بن مغيرة بن أبي العاص بن أبة ، فأمر عليا صلوات الله عليه ! فضرب عنه . فهذه أصولهم التي ادعوها ، وأنسابهم التي انتسبوا إليها . فكفاهم عارا ونزرا وقبيحة .“

“They (the Umayyads) had been driven out (of Madīna) by the Apostle of God (the blessings and peace of God be upon him!). Their cause had no defence, and neither they nor their supporters can deny it. They are a people who bear the curse of God and His Apostle. Then he said: ‘By God! their descent from Umayya may well be questioned, this is a weak point in which to attack them. But if they were descended from monkeys and pigs, it would be better for them than to be descended from him—Abdu'l-Malik ibn Marwān, the cursed son of the accursed, the exile, son of the exile. The Apostle of God cursed his grandfather, al-Ḥakam, and the Apostle of God banished his mother's father Mu'āwiya ibnu'l-Mughīra ibn Abī'l-'Ās ibn Umayya. [But when he defied his command], he ordered 'Alī (the blessings of God be upon him!) to strike off his head. Such is the origin that they claim, and such is the line from which they are descended. Surely this is sufficient infamy, shame and degradation for them.

(1) Al-Majālis wa'l-Musāyarāt. Ms., vol. ii. fols. 81-2.

tree worth of this country, how great is the revenue it yields, and what are its beauties and delights"(1).

"If the Fāṭimids had succeeded", says Dozy,(2) "in gaining a foothold in Andalusia they would undoubtedly have found followers. The idea of the advent of the Mahdi was common to Spain with the rest of the Muslim world."

The Ismā'īlī doctrines found followers among the lower classes who believed in prophecies proclaiming the return of a Mahdi from the sons of 'Alī who might fill the world with justice. They likewise gained followers among the well-educated class, and especially among free-thinkers and philosophers, philosophy in Spain being held in disrepute and intolerance being much more rife there than in Asia. The theologians of Spain who travelled in the East were obliged to conceal their views and were ready to support a dynasty whose principles accorded with their own. The Fāṭimids were aware of this fact, and sent the philosopher and dā'ī, Ibn Masarra (270-319/883-931), to gain the support of the philosophers and free-thinkers. After his return to Spain he concealed his opinions for fear of persecution, and made a parade of piety and austerity. He attracted many to his lectures, leading them step by step from faith to doubt and from doubt to the adoption of the Ismā'īlī doctrines. He did not succeed in gaining to his side the religious men, who burnt his books in wrath. But 'Abdu'r-Rahmān III. realising the dangerous consequences of this Ismā'īlī propaganda, persecuted the Shi'ites in Spain and attempted to check Ismā'īlī propaganda in North Africa itself; but this, as we have seen, was in vain. The Fāṭimids, who looked upon the Umayyads as unworthy usurpers of the Caliphate, were not ignorant of the Umayyad policy against their followers in North Africa, nor of their attacks on the Fāṭimids from the pulpits.

(1) Ibn Ḥuwāl p. 74.

(2) Hist. des Musul. d'Espagne, vol. iii, p. 17.

Ismâ'îlî propaganda had met with success in North Africa and Egypt long before they were conquered by the Fâtîmids. The Dâ'î Abû 'Abdi-llah found, on his arrival in Ifriqiyya, the Kitâma land already tilled and made into a settlement by his two predecessors, al-Ħalawânî and Abû Šufyân⁽¹⁾.

The influence of the Fâtîmid missionaries (such as Abû 'Ali and Fayrûz) in the lands of the 'Abbâsîd Caliphate was considerable, and the existence of friendly relations between the Carmathians of Hajar and the Fâtîmids during the early days of Fâtîmid rule did much towards gaining adherents in the 'Abbâsîd Empire.

Ismâ'îlî propaganda, moreover, spread in Spain itself, in spite of the fact that the ruling princes and Caliphs were devout Sunnis, and Ismâ'îlî propaganda aimed at undermining the Sunni influence and establishing an Empire in which the Ismâ'îlî faith predominated.

The Ismâ'îlî missionaries traversed all parts of the Peninsula in the guise of merchants. One of these was the eminent Arab geographer and traveller, Ibn Ħawqal, who visited Spain in the 4th century A.H. His hatred of the Sunna is well revealed in his description of Spain, which runs as follows:

"That which chiefly astonishes foreigners when they set foot in this Peninsula, is the fact that it still belongs to the sovereign who reigns there; for the inhabitants are spiritless and servile, they are cowards, they are wretched horsemen and are wholly incapable of defending themselves against disciplined troops: and yet our master—on whom be the blessing of God—well knows the

(1) According to Ibnû'l-Athîr, vol. viii, p. 11, and Maqrîzî (Iti'âz, p. 37), the two missionaries had been sent by Abû 'Abdi-llah Ja'far ibn Muḥammad as-Sâdiq, who said to them: "You will settle in marshy land (the Kitâma country). You will till it, dress it, and make it ready till the owner of the seeds comes and finds it prepared for the sowing of the seeds". The interval between their entry and that of Abû 'Abdi-llah was a period of 143 years (145-288/762-901).

Ibn 'Adhârî⁽¹⁾ relates that the Mahdî sent a message to Sa'îd ibn Sâliḥ, Prince of Nikûr, asking him to adhere to the Ismâ'îlî faith and acknowledge his imamate; he concluded his message with these lines of a poem :

فَإِنْ تَسْتَقِيمُوا أَسْتَمُ لَصَلَاحِكُمْ وَإِنْ تَعَدَلُوا عَنِّي أَتَلَكُم مَدَلَا
وَأَعْلُو بَيْتِي قَاهِرًا لِيُوفِكُمْ وَأَدْخِلْهَا عَفْوًا وَأَمُثِّرْهَا عَدَلَا

If you deal straight, I also will deal straight for your benefit; if you abandon my cause, that will justify me in killing you. I will raise my sword to overcome yours and occupy your land as a right and fill it with justice.

The poet-laureate, Aḥmas of Toledo, composed a poem which exhibits the point of view of the Umayyads who looked upon their rivals as impostors. The poem runs thus:

كَذِبْتَ وَبَيَّتَ اللَّهَ لَا تَعْرِفُ الْعَدْلَ وَلَا عَرَفَ الرَّحْمَنُ مِنْ قِرَاكِ الْفَضْلَ
وَمَا أَنْتَ إِلَّا كَاذِبٌ وَمُنَافِقٌ يَمِيلُ مَعَ الْجَهَالِ فِي الثُّبَةِ الْاِثْلَ
وَمَنْتَ الْعَالِيَا لَدَيْنِ عَدٍ وَقَدْ جَعَلَ الرَّحْمَنُ هَمَّتَكَ الْفَقْلَ⁽²⁾

By the Ka'aba at Mecca I swear that thou liest! Thou knowest not what justice is, and the Eternal hath never heard a sincere or pious word from thy lips.

Thou art but a hypocrite and an infidel; whilst thou preachest to churls, thou breakest the law which should be the rule of all our actions.

Our loftiest activity is devoted to the religion of Muḥammad, while the Almighty has made our activity vile and base.

(1) *Al-Bayānu'l-Mugribi*, vol. i, p. 181.

(2) *Ibid.*, Dozy, vol. iii, p. 38. Hassan Ibrahim Hassan and T. A. Sharaf: 'Ubaydu'llāh al-Mahdî, p. 192.

he went to Bukhārā, where he again met with great success. Mention may also be made of Abū Yaqūb Ishaq ibn Ahmad as-Sijzī or as-Sijistānī (331 A.H.)⁽¹⁾ who was an eminent dāī and one of the chief supporters of an-Nassafi. He made use of philosophy in defending the Ismā'īlī doctrines, and it was due to his activities that the Ismā'īlī philosophy gained ground in Khurāsān⁽²⁾.

Abū Hanifa an-Nu'mān (363/973-4), well known among the Ismā'īlīs as "Sayyidnā al-Qāḍī an-Nu'mān"⁽³⁾ is perhaps the most important of these dā'īs during the reigns of the Fātimid Caliphs, al-Mahdī, al-Qā'im and al-Manṣūr. He is considered as one of the chief supports of the Ismā'īlī faith. As chief Qāḍī and chief Dā'ī he contributed greatly to the development of Ismā'īlī propaganda with the help of his many works on Ismā'īlī jurisprudence, as well as of his discussions, interpretations, doctrines, biographies, histories and sermons.

Ja'far ibn Manṣūr al-Yaman occupied an important post in North Africa and Egypt and was highly appreciated by the Fātimid Caliphs, al-Qā'im and al-Manṣūr. He also gained the esteem of al-Mu'izz who made him "the door of his doors" (Bāb abwābihi) in Egypt, a post higher than that of the Chief Qāḍī. Ja'far played a most prominent part in the Ismā'īlī interpretation, leaving many scientific works which have remained among the Buharās in India to the present day⁽⁴⁾.

Let us now turn to the sectarian struggle between the Shī'ite Fātimids and the Sunnite Umayyads.

(1) Hamdānī: *Some Unknown Ismā'īlī Authors* (JRAS, 1933), p. 367. Ivanow (*A Guide to Ismā'īlī Literature*, pp. 24-5) has mentioned the names of more than twenty of his works.

(2) This is to distinguish between him and Abū Hanifa an-Nu'mān, the founder of the chief Hanafite School. He is also called "Sayyidnā al-Awḥad" "al-Qāḍī al-Ajull", and "Abū Hanifan'sh-Shī'a". (Fayze: *The Ismā'īlī Law of Mut'a* J.B.R.R.A.S., 1922 p. 85).

(3) H. Ibr. Hassan and T. A. Sharaf: *Al-Mu'izz li-Dīn-i-llāh* (Cairo, 1947), pp. 268-72.

Shi'ite faith predominated for as long as the Fāṭimids exercised supreme authority in North Africa.

When the fourth Fāṭimid Caliph, al-Mu'izz, transferred the seat of his Empire to Cairo, the Zayrīds, who inherited the Fāṭimid rule in North Africa, were not always loyal to the Fāṭimid cause. They attempted to carry out their policy which aimed at strengthening their power in the Maghrib, and the Sunnites gradually regained their previous power. The Zayrid Prince, al-Mu'izz ibn Bādīs, (406-454/1016-1062), took the part of the Sunnites in 448 A.H. and, as a result of this, the Shi'ites in Qayrawān and Mahdiyya were massacred. Many of them fled to Egypt and Sicily, and the Khatba ceased to be recited in the name of the Fāṭimids in the mosques all over North Africa; instead the name of the 'Abbāsīd Caliph was inserted in the Friday prayer, and consequently, Shi'ite influence disappeared from these territories.

Fāṭimid propaganda produced a number of doctors who played a prominent part in spreading the canon law of the Ismā'īlī faith and gained repute in the fields of literature and philosophy. They made use of these teachings to win over to their side people of different ranks.

Among eminent propagandists who were instructed in the Ismā'īlī doctrines mention may be made of Abū Ḥatīm ar-Rāzī (322 A.H.), the Ismā'īlī dā'ī in Persia, who was able to convert to the Ismā'īlī faith the Sunnite governor of Rayy⁽¹⁾, as well as Mardūwīj ibn Ziyār and Asfār ibn Shīrawayh⁽²⁾.

Abū 'Abdi-illāh ibn Aḥmad an-Nasafī al-Bardha'i (331 A.H.), the Ismā'īlī dā'ī in Khurāsān, stood high in the favour of the Samānīd Prince, Naṣr ibn Aḥmad, as well as of his generals. Having successfully converted many people in Khurāsān,

(1) Nizāmu'l-Mulk: Siyasat Nāmeh, vol. ii, p. 272.

(2) Paul Kraus: Rasā'il Falsafīyya, p. 291.

The Shi'ite schools played a prominent part in spreading Ismâ'ili culture, particularly in the cities of Mahdiyya and Manṣûriyya, and later in Cairo. These centres of Ismâ'ili propaganda were called the Schools of Wisdom (Madâris al-Hikma), including the well-known Dârul-Hikma established by the Fâtimid Caliph, al-Ēḡim (¹). The graduation of many Ismâ'ili propagandists was mainly due to these religious institutes. It was one of the essential objects of these institutes to support the Fâtimids and defend their cause. Among eminent propagandists who were instructed in the Ismâ'ili doctrines in these schools mention may be made of the Ismâ'ili jurisprudents, Ja'far ibn Manṣûr al-Yaman and Abû Ḥatim ar-Râzi (²).

2. Vigorous means were adopted by the Fâtimids in their conquests of North Africa, as well as in the persecution of the Sunnite jurisprudents who adhered to the teachings of Mâlik (³). The same author goes on to say that "those of the Sunnites who chose to stick to their faith were exposed to extreme vengeance. The Fâtimids spread spies in mosques and streets. If the Mu'adhdhin did not say the Shi'ite formula: "Come to the most excellent work", the policemen would attack him and lead him to prison".

In spite of these endeavours made by the Fâtimids in spreading their doctrines, antagonism did not cease between the Sunnites and the Shi'ites. The Sunnite jurisprudents looked upon the Fâtimids as heretics who had been diverted from the right path of the faith. The Shi'ites, on the other hand, claimed that it was their duty to reform the Muslim faith and put an end to the abuses spreading among their subjects (⁴). But the

(¹) Hassan Ibrahim Hassan and Taha Ahmad Sharaf: 'Ubaydu'llâh al-Mahdi, p. 262.

(²) Massignon: 'Ajab Nâmeh, (Cambridge, 1922), p. 329.

(³) Ibid, p. 231.

(⁴) Hassan Ibrahim Hassan and Taha Ahmad Sharaf: 'Ubaydu'llâh al-Mahdi, pp. 256-260.

The policy adopted by the Fāṭimids in spreading their doctrines as well as in struggling against the Sunnites followed two lines :

1. Among the peaceful means employed was that of summoning the Sunnite scholars and trying to convince them by discussion to adopt their views. Ibnū'l-Athīr⁽¹⁾ states that 'Ubaydu'llāh, the first Fāṭimid Caliph, after performing the Friday prayer, sat surrounded by his propagandists (dā'is), and asked those who were present to accept the doctrines of his faith. The author of *Ṭabaqāt 'Ulamā' Ifriqiyya*⁽²⁾ has supplied us with four documents of great historical importance ; they represent the controversy between the Sunna and the Shi'a, as conducted by Abū 'Uthmān Sa'id ibn Muḥammad ibnū'l-Ḥaddād and Abū'l-'Abbās, the brother of the chief Fāṭimid dā'i. Abū 'Abdi-llāh ash-Shi'i⁽³⁾.

Abū 'Uthmān was an eminent Sunnite scholar who flourished in the latter part of the 3rd century and the early part of the 4th century A.H. He distinguished himself in controversy as well as in his discussions with the Shi'ites, and was one of the most important Sunnite scholars who defended the cause of Islam from the Sunnite point of view, for he had the courage to defy the Shi'ite Fāṭimid faith, fearing neither the dignity of the Fāṭimids nor the wrath of their officers. His discussions with the Shi'ite dā'i, Abū'l-'Abbās, spread so much that his son Muḥammad could not help expressing his fear that his father might be attacked and tortured or even put to death, and he said to him : " Fear God for your own sake ; do not exaggerate or carry your discussions too far with that man (meaning Abū'l-'Abbās) ". The father replied : " It is sufficient that I enjoy the support of Him for the sake of Whom I have become angry, and that I have taken up the defence of my religion ".

« حَسْبِي مَنْ لَهْ غَضَبْتُ وَعَنْ دِينِي ذَبَّتْ »

(1) Vol. viii p. 18.

(2) Abū'l-'Arab Tamīm : *Ṭabaqāt 'Ulamā' Ifriqiyya*, p. 176.

(3) See Appendices I—IV, pp. 74—83.

death of his son 'Abdu'l-Malik al-Muzaffar in 399 A.H. and soon after this the influence of the Umayyads in North Africa finally disappeared. The Zenâta tribes founded in Fez a dynasty which enjoyed some sort of independence. In Spain there was real anarchy: the Berber generals shared the South, the Slavs were masters of the East; the rest of the land had fallen into the hands either of upstarts or of a few noble families who had by some chance survived the blows dealt them by 'Abdu'r-Rahmân III and al-Hakam II, while the two chief cities, Cordova and Seville, had adopted a republican form of government.

The Fâtîmids, on the other hand, were occupied after the death of al-Hâkim in 411 A.H. (1020 A.D.) with affairs nearer home. During the reigns of his son, az-Zâhir, and his grandson, al-Mustanşir, Africa became more and more formidable, raising revolts as the Umayyads had done, and stirring up the hatred of the Berbers against the Fâtîmids.

From what has been said above we can conclude that the conflict between the Fâtîmids and the Umayyads came to an end about the close of the 4th century A.H.

Now it is necessary to continue the history of the sectarian struggle between the Fâtîmids and the Umayyads,

Sectarian antagonism between the two Caliphates, the Fâtîmid and the Umayyad, was not less effective than the political one. The two parties struggled not only with the sword, but also depended on the pen and the spoken word.

The struggle between the Shi'ites and the Sunnites became more and more formidable, particularly because the teachings of the School of Mâlik were preponderant in North Africa and Spain. The cities of Qayrawân and Tûnis became the chief centres for spreading Sunnite propaganda, and the establishment of the Fâtîmid rule in North Africa offset the Shi'ite teachings in many respects.

Tha'âlibî⁽¹⁾ relates the following story. Al-Hakim II of Spain received from the Fâtimid Caliph al-'Aziz an insulting and satirical letter to which he replied in these words: "You satirize us because you have heard of us; had we ever heard of you we should make you a reply". The same author goes on to say that a nephew of al-Hakim composed a poem which he sent to al-'Aziz of Egypt boasting:

Are we not the sons of Marwân in spite of the fact that our condition has changed, and calamities have befallen us?

When one of us is born, the earth rejoices and the pulpits shake with joy.

السَّابِغِي مَرْوَانَ كَيْفَ تَبَدَّلَتْ بَنَا الْحَالِ أَوْ دَارَتْ عَلَيْنَا الْعَوَارِ?
إِذَا وُلِدَ الْمَوْلُودُ مَا تَهَلَّلَتْ لَهُ الْأَرْضُ وَاهْتَرَّتْ إِلَيْهِ الْمَنَابِرُ⁽²⁾

The Zayrid power was weakened after the death of Bulukkin ibn Zirî in 373 A.H. (984 A.D.). The Far Maghrib was lost to the Umayyads, the troops of al-Mansûr ibn Abi 'Amir, the Hâjib of Hisâm II (366-399/976-1009), spread all over these territories and the name of the Umayyad Caliph was inserted into the Khatba, while the Zayrids were occupied with the suppression of their internal revolts and contented themselves with Ifriqiyya and Central Maghrib, being unable to check the Umayyad influence.

The Umayyads carried their anti-Fâtimid policy much further by backing Abû Rakwah who claimed descent from the Umayyads of Spain and attacked the Fâtimid territories in the years 396 and 397 A. H. But this revolt was suppressed and al-Hakim adopted a conciliatory attitude towards the Sunnites⁽³⁾.

After the death of the great Ibn Abi 'Amir internal confusion began to predominate in Spain, especially after the

(1) Yatimatn'd-Duhr, vol. i. p. 255.

(2) Ibid, vol. i. p. 255.

(3) Maqrizi : Khitâṭ, vol. ii. p. 287.

Spain had now nothing to fear from the Fāṭimids, and since his African possessions cost him much more than they yielded. al-Ḥakam al-Mustanṣir (350–366 A. H.) would perhaps have done well to abandon them. The Umayyad Caliph, however, believed that such a course would be a stain upon his honour, and instead of relinquishing these domains, he, on the contrary, tried to extend their borders, and with this object entered upon a war of conquest against the Idrisid princes, who held the country on behalf of the Fāṭimids⁽¹⁾. Bulukkin found it advisable not to interfere in this conflict, because he was busy in organising his new provinces. It was not before A.H. 369 (979 A.D.) that Bulukkin pushed his way in the Farther Maghrib to check the Umayyad troops under the leadership of Muḥammad ibn Abi 'Āmir who afterwards assumed the office of Ḥājib or Premier. The tribes that had been loyal to the Umayyads fled before Bulukkin, who captured Fez⁽²⁾ and Sijilmāsa⁽³⁾, drawing near Ceuta, the heart of the Umayyad power in the Far Maghrib. But Ibn Abi 'Āmir was compelled to come to an agreement to suspend the hostilities so that he could again start his wars against the Christians of North Spain⁽⁴⁾.

The Fāṭimid Caliph, al-'Aziz, was satisfied to hear this news; he highly appreciated Bulukkin's endeavours and invested him with the governorship of Barqa and Tripoli. This was natural because the hostilities that existed between the Fāṭimids and the Umayyads during the reigns of the Fāṭimid al-'Aziz and the Umayyad al-Ḥakam al-Mustanṣir were most marked. Although there had been no direct contact between the two powers after the arrival of the Fāṭimids in Egypt, antagonism was kept up through correspondence.

(1) Dozy: *Hist. des Musul. d'Espagne*, vol. iii p. 124. Jāmi' Tawārikh Fās (author unknown) (Palermo, 1878), p. 11.

(2) Ibn Abi Zar': *Rawḍu' l-Qirṭās*, MS. fol. 67.

(3) Ibn Adhārī: *al-Bayānu, l-Maghrib*, vol. i. p. 245.

(4) Comdè: *Hist. of the Dominion of the Arabs in Spain*, vol. ii, p. 496.

the Umayyad influence spread all over Farther Maghrib, and the Fāṭimid influence became so weakened that it was confined to Ifriqiyya and Central Maghrib.

Fortune now began to favour al-Mu'izz. Zīrī ibn Manād, the Fāṭimid governor, defeated the Zenāta and compelled them to escape into the desert, while good tidings announced that Jawhar had conquered Egypt⁽¹⁾.

Jawhar now felt that the time had arrived when al-Mu'izz should come and take up the reins of government. As Ibn Khallikān⁽²⁾ states, Jawhar wrote repeatedly to al-Mu'izz, and soon after sent him a special messenger to tell him that Egypt, Syria and the Hījāz⁽³⁾ had been completely subjected, and that prayers had been offered up in his name throughout those countries. This news gave al-Mu'izz the utmost satisfaction, and as soon as his authority was consolidated in Egypt, he set out for Egypt after naming Bulukkin ibn Zīrī ibn Manād of the Ṣanhāja tribe as his lieutenant-governor of Ifriqiyya⁽⁴⁾.

Thus was established the Fāṭimid Caliphate in Egypt, and al-Qāhira (Cairo), instead of Qayrawān and Mahdiyya, became the centre of the vast Fāṭimid Empire⁽⁵⁾. The Zayrid influence spread all over North Africa, and the conflict between the Fāṭimids and the Umayyads in North Africa was taken up by the Zayrids in the name of the Fāṭimids.

(1) Ibn al-Athir, vol. viii. p. 243.

(2) Vol. ii. p. 134.

(3) According to Abū'l-Fidā (Vol. ii. p. 117), the Fāṭimid authority had not yet been fully established in Syria and the Hījāz, where al-Madina still offered up the prayers in the name of the 'Abbāsīd Caliph.

(4) According to Ibn Khallikān (vol. I. p. 115) this nomination took place on Wednesday, 22nd Dhū-l-Qa'da, 361 (October, 973), and the people were enjoined by al-Mu'izz to obey Bulukkin, who was then placed in possession of the province, and had its revenues collected in his name.

(5) H. Ibn. Hassau : The Fāṭimids in Egypt, pp. 114-16.

extinguish in Egypt and Syria both the spiritual and temporal authority of the 'Abbāsids. By establishing their authority in Egypt, the Fāṭimids would have it in their power to extend their rule to the East, to Syria and the Hijāz, if not further, for those provinces were then under the rule of the Ikhshidites⁽¹⁾.

Since 356 A.H. (967 A.D.) al-Mu'izz had been making detailed preparations for the invasion of Egypt. He despatched his famous general, Jawhar, to Egypt. The tranquillity which had then been reigning all over the whole of North Africa, the general disorder in Egypt following the famine and plague, and the disorganisation and confusion after Kāfār's death, as well as al-Mu'izz's recognition of the fact that there were in Egypt many Shi'ite adherents in high office, all favoured his enterprise of conquering Egypt and then extending his authority to the East.

Al-Mu'izz was prudent and far-sighted. He was aware of the fact that the Umayyad troops in Ceuta and Tangiers were prepared to advance and attack the Fāṭimids while they were occupied with their campaigns against Egypt. Al-Mu'izz, therefore, gained Ziri ibn Manād of the Ṣanhāja tribe to his side, appointed him governor of Tihart and Central Maghrib and whatever lands he might conquer, so that the Ṣanhāja tribe might check the Umayyad extension and frighten the tribes that were loyal to the Umayyad cause⁽²⁾.

Finding themselves unable to interfere directly in the affairs of North Africa, the Umayyads continued their old policy of negative intervention. They stirred up Muḥammad ibn Khazar al-Zanātī against the Ṣanhāja tribe, the allies of the Fāṭimids. The Idri-sids inserted the name of the Umayyad Caliph in the Khuṭba in order to avoid their wrath and displeasure⁽³⁾. Consequently,

(1) H. Ibn. Hassan: *The Fāṭimids in Egypt*, p. 101.

(2) *Nubadh Tārikhiyya Jāmi'ah min Akhbār al-Barbar* (ed. L. Provençal), p. 6.

(3) Ibn Khaldūn, vol. iv. p. 146.

Ordoño III, in the spring of A.D. 957. 'Abdu'r-Rahmān's plans were suddenly checked, and he was compelled to use against the Kingdom of Leon those forces which he had intended to send to North Africa (1).

He therefore sought the alliance of the Fāṭimid Caliph, al-Mu'izz, so that he might devote all his energies to fighting against the Kingdom of Leon. According to the Arab Ismā'īlī jurist, Abū Hanifa an-Nu'mān al-Maghribī (2), 'Abdu'r-Rahmān sent envoys with a letter to the Fāṭimid Caliph, al-Mu'izz, asking for peace. But al-Mu'izz, doubting his good intentions, rejected his proposal, and even sent him a letter attacking him. He did not acknowledge his Caliphate, and looked upon him as a usurper of this supreme title, of which he believed himself to be the only rightful holder. He even insulted him for having sought the support of the Christian Emperor of Constantinople, and laid stress on the enmity which had for long existed between the two houses, and concluded by asserting the impossibility of such an alliance (3).

'Abdu'r-Rahmān's power became truly formidable. A splendid navy enabled him to dispute the mastery of the Mediterranean with the Fāṭimids and secured him in the possession of Ceuta, the key of Mauritania, while a numerous and well-disciplined army—perhaps the finest in the world in those days—gave him a marked ascendancy over the Christians of the North (4).

'Abdu'r-Rahmān died in 350 A.H. (961 A.D.) and was succeeded by his son, al-Fakam al-Mustansir, who was peace-loving and fond of learning. The Fāṭimids turned their arms against Egypt, and the state of affairs in the countries governed from Cairo and Baghdād made it easy for the Fāṭimids to

(1) Dozy: *Hist. des Musul. d'Espagne*, vol. ii, p. 71.

(2) *Al-Majlis wa'l-Musayarāt*, MS. vol. i, fol. 230.

(3) *Ibid.*, vol. i, fols. 233, 327.

(4) Dozy: *Hist. des Musul. d'Espagne*, vol. iii, p. 93.

the Umayyad influence practically disappeared in this land except from the two fortresses of Ceuta and Tangiers, which the Umayyads used as a centre for their military operations against the Fātimids⁽¹⁾.

The Fātimid and the Umayyad fleets played a prominent part in this political strife. Supported by the Byzantine Emperor, who was bent upon avenging himself upon al-Mu'izz, who had defeated the Byzantine fleet near Sicily⁽²⁾, 'Abdu'r-Rahmān III took the offensive; a large vessel of the Umayyad navy despatched by 'Abdu'r-Rahmān met a ship coming from Sicily carrying a messenger sent by the governor of this island to his master, al-Mu'izz.

'Abdu'r-Rahmān, probably suspecting that the letters carried by the messenger contained a plan of attack upon Spain, tried to intercept them. Al-Mu'izz soon made reprisals; he ordered his governor of Sicily to set sail with a fleet against Almaria. The fleet captured or burnt all the vessels in the port, and the Sicilian governor then landed troops and pillaged the environs of Almaria. 'Abdu'r-Rahmān's first act was to attack and curse the Fātimids in the daily public prayers, and ordered the admiral, Ghālib, to pillage the coast of Africa⁽³⁾. But this expedition proved less successful, and the Umayyad Caliph entered into negotiations with the King of Leon for the use of all the troops and resources of his Empire against Africa.

As soon as peace was concluded 'Abdu'r-Rahmān turned all his attention to North Africa. A vast expedition was set on foot and the shipwrights in the dockyards were incessantly busy. Everywhere troops were marching towards the sea-ports, and thousands of sailors were enrolled, when by the death of

(1) Hassan Ibrahim Hassan, and T. A. Sharaf: *Al-Mu'izz li-Dinillah*, p. 39.

(2) An-Nu'mān: *Al-Mujālis wa'l-Musayyirāt*, M.S. vol. i. fols. 228-29. Hassan Ibrahim Hassan and T. A. Sharaf: *Al-Mu'izz*, p. 41.

(3) Ibn 'Adhārī, vol. ii. p. 236.

In order to achieve his aim, the Umayyad Caliph made alliances with the King of Italy, Hugues of Provence, and made a similar treaty with the Byzantine Emperor, who longed to wrest Sicily from the Fāṭimid Caliph, al-Qā'im (1).

Fortune now seemed to favour the Fāṭimids. Abū Yazid was deserted by many of his men, who either joined al-Qā'im's forces or set out for Qayrawān, and by now the Khārijite had to depend on the Hawāra and the Banū Kamālān of the Eastern Zenāta tribe.

At this point al-Qā'im died (Ramādān, 334), and his son and successor al-Manṣūr, concealed his father's death so that the news might not affect the enthusiasm of his troops and give the Khārijite an opportunity of success (2).

The troops of the Fāṭimid Caliph, al-Manṣūr, were strongly supported by the Ṣanhāja force, and in A. H. 336 the Khārijites' army was utterly defeated, and Abū Yazid himself was pursued into the desert, captured, and sent to Mahdiyya, then the capital of the Fāṭimids in North Africa, where he died of his wounds (3).

The Fāṭimid authority during al-Mu'izz's reign spread all over North Africa from the Western frontier of Tripoli in the East to the Atlantic coast in the West, besides Sicily in the Mediterranean. To prove to what extent the authority of al-Mu'izz had extended to the West, Ziri ibn Manād of the Ṣanhāja tribe ordered some fish to be caught from the Atlantic and sent them in jars to the Caliph, and when Jawhar as-Ṣiqillī (the Sicilian) returned to Qayrawān, al-Mu'izz was recognised as the unchallenged ruler of all North Africa, (4) and, accordingly,

(1) Dozy: *Histoire des Musulmans d'Espagne*, vol. iii, p. 68.

(2) Ibn al-Athīr, vol. viii. pp. 67, 150, 158. Ibn Abi Dīnār, al-Mūnīa fi Akhbār Ifriqiyya wa Tūnis, pp. 55-9.

(3) Ibn Abi Dīnār, p. 60.

(4) Ibn Abi Dīnār, p. 61. Hassan Ibrahim Hassan: *The Fāṭimids in Egypt*, p. 74.

the Aurès Mountains, and supported themselves by agriculture and industry. They were a strong, warlike people, and the Fāṭimids were indebted to them for the establishment of their Empire in North Africa (1).

The Fāṭimids and the Umayyads were always on the alert in regard to the internal affairs of their countries. 'Abdu'r-Raḥmān III was a contemporary of the first four Fāṭimid Caliphs: al-Mahdi, al-Qā'im, al-Manṣūr and al-Mu'izz. He succeeded in keeping the Fāṭimids in North Africa occupied, and hindered them from making a descent on the coast of Spain. He now seemed to be on the point of gaining a further advantage after the death of al-Mahdi, when the Zenāta chieftain, Abū Yazid, breaking his bond of allegiance to the Fāṭimids, revolted against them.

Abū Yazid's troops spread in 333 A.H. (944 A.D.) throughout the whole of the Fāṭimid provinces, placing him in a position to threaten Mahdiyya itself. The Fāṭimid Caliph, al-Qā'im, found it necessary to write to Ziri ibn Manād, the head of the Ṣanhāja chieftains, the loyal supporters of the Fāṭimids, urging them to march forward with their men and join him at Mahdiyya (2).

While al-Qā'im was closely besieged in Mahdiyya by the formidable Abū Yazid, 'Abdu'r-Raḥmān III managed through his African vessels to regain all the North-West, and stirred al-Qā'im's foes against him in every part.

He supported Abū Yazid and gave his movement his blessing. This dissenter, meanwhile, took care to send the news of his victories to the Umayyad court at Cordova and to insert the name of 'Abdu'r-Raḥmān in the Friday prayer (3).

(1) Hassan Aḥmad Maḥmūd: *The Zayrids and their Internal Policy*, MS. Intr., p. J.

(2) Ibn al-Athir, vol. viii, pp. 67, 150-158. Maqrizi: *Itti'āz*, pp. 54-5.

(3) Ibn 'Adhārī: *al-Bayān al-Mughrib*, vol. i, p. 220.

Mūsā ibn Abi-l-Āfiya, the Zenāta chieftain, revolted against the Fāṭimids in Miknāsa in central Maghrib⁽¹⁾, and included the name of 'Abdu'r-Raḥmān an-Nāṣir of Spain in the Friday prayer⁽²⁾, and even sent the Fāṭimid captives to be exhibited in the streets of Cordova.

The Fāṭimids had to fight against two enemies, one in North Africa, the other in Spain. The Idrisids, although they claimed their descent from 'Alī as the Fāṭimids did, supported the Umayyads against the Fāṭimids, and Cordova became the centre of intrigues against the Fāṭimid Caliphs⁽³⁾.

Hostilities between Zenāta on one hand and Kitāma and Ṣanhāja on the other had been from remote times incessantly bitter, and had continued to increase during succeeding generations. In later times the Umayyads of Spain and the Fāṭimids made use of these hostilities, each for their own benefit.

In order to explain this fact, we must bear in mind that the Berbers are, according to both historians and genealogists⁽⁴⁾, divided into two great races: the Botr⁽⁵⁾ and the Barānis⁽⁶⁾. The Botr live a nomadic life in their lands which consist mainly of sandy tracts and barren hills⁽⁷⁾. They breed their camels, move from one place to another in the steppes and deserts of North Africa, and incessantly invade the territories of their settled neighbours, the Barānis, who lived on the Mediterranean, particularly in mid-Algiers, Tunis, and in the valleys surrounding

(1) As-Sulāwī: *al-Istiqṣā*, vol. 1, p. 51.

(2) Ibn Abi Zur': *Rawdu'l-ṭiṭṭis*, p. 56.

(3) H. Ibn. Hassan & T. W. Sharaf: *Umayyadun ilah the Mahdi*, pp. 234-5.

(4) Ibn Rusmah: *al-A'lūpūn-Nafī'a*, p. 225. Ibn Hawqal: *al-Masālik wa'l-Mamālik*, p. 171. Ibn Khaldūn: *al-Ibar*, vol. vi, p. 152.

(5) As-Sulāwī: *al-Istiqṣā*, p. 31. Gautier: *Les siècles obscurs du Maghrib*, p. 204.

(6) Al-Idrisī: *Arḡul-Maghrib wa's-Sūdān* (Leiden, 1864), p. 58.

(7) H. Ibn. Hassan: *The Fāṭimids in Egypt*, p. 34.

The Umayyads, moreover, perceived that their extension of power in the Far Maghrib would enable them to turn their arms against Spain, especially at a time during which 'Abdu'r-Raḥmān had to devote himself to quelling the insurrections of the Muslims at home and of the Christians in the North. But the Fāṭimids were not unaware of the internal troubles in Spain. 'Ubaydu'llah, the first Fāṭimid Caliph, entered into negotiations with Ibn Ḥafṣūn, the rebel, who acknowledged his sovereignty, although this singular alliance led to no result⁽¹⁾.

But the Fāṭimids were not discouraged; they were able to extend their power and attack the Prince of Nikūr, a town of the Rif about 40 leagues W.N.W. of Cape Tres Forcas, later called Mezemma⁽²⁾. The relations of this prince with Spain had been most cordial⁽³⁾. 'Abdu'r-Raḥmān III of Spain, who was occupied with the internal affairs of his country, could not send an army to check the Fāṭimid extension in North Africa, and contented himself with encouraging the princes who were desirous of defending themselves against the invaders of their territories, though this encouragement was only limited. He sent to Ṣāliḥ ibn Sa'īd, the Prince of Nikūr, arms, banners, trumpets, etc.⁽⁴⁾.

The Umayyads and the Fāṭimids both endeavoured to bring over to their side the struggling Berber tribes; the former supported the Zenāta tribe, which was nearer to Gibraltar and easier to contact, while the latter were backed by the Kitāma and the Ṣanhāja tribes, the old enemies of Zenāta, and loyal to the Fāṭimid cause. Thus the Umayyad scheme met with success;

(1) Dozy: *Histoire des Musulmans d'Espagne*, vol. iii, p. 17.

(2) Dozy: *Recherches*, vol. ii, p. 279.

(3) Dozy: *Hist. des Musul. d'Esp.*, vol. iii, p. 37.

(4) Ibn 'Adhāri: *al-Bayāna'l-Maghrib*, vol. i, p. 183.

Thus there were in the first decade of the 4th century A.H. (10th century A.D.) three Caliphates: the 'Abbâsîd Caliphate in Baghdâd, the Fâtîmîd Caliphate in North Africa and the Umayyad Caliphate in Spain.

We must now trace the struggle between the Fâtîmîd and the Umayyad Caliphates from the political and religious points of view.

Enmity between the descendants of Umayya and Hâshim goes back to pre-Islamic times. After the rise of Islâm hostilities did not cease, but became even bitter and more violent. This may be seen from the revolts of the Shî'ites which the Umayyad Caliphs suppressed with cruelty. The 'Abbâsîds, a branch of the house of Hâshim, avenged themselves and their cousins, the 'Alîds, on the Umayyads. However, the 'Alîds soon became the bitter enemies of both the Umayyads and the 'Abbâsîds, and the establishment of the Fâtîmîd Caliphate in North Africa gave the 'Alîds the chance to avenge themselves on their old enemies, the Umayyads, who then held supreme power in Spain. In order to take this power from them, the Fâtîmîds started to spread their doctrines in Spain as a preliminary step to political supremacy, just as they had done in North Africa before they finally established the foundation of their political influence there in 296 A.H. (909 A.D.).

The Umayyads of Spain, on the other hand, looked upon the Fâtîmîd Caliphate as a dangerous rival, especially after 'Abdu'r-Rahmân III came to the throne in 300 A.H. (912 A.D.), and soon put into execution his gigantic political and religious project for assuming the title of Caliph. The establishment of the Fâtîmîd Caliphate in an adjacent place like North Africa would diminish the authority of the Umayyad Caliphate in the eyes of the Berbers, the Spaniards and the Christians alike (').

(') Dozy: *Histoire des Musulmans d'Espagne*, trans. by F. G. Stokes (London, 1913), p. 417. Hassan Ibrahim Hassan and T. A. Sharaf: *'Ubaydu'llâh the Mahdî*, p. 192.

with the gifts of nature, and brought to perfection by the skill of man. The state was triumphant over disorder, and the power of the law was widely felt and respected. Ambassadors came to his court from Constantinople, France, Germany and Italy. His power, wisdom and opulence were a byword throughout Europe and Africa, and had even reached the furthest limits of the Muslim Empire in Asia. This wonderful change had been wrought by one man, with everything against him: the restoration of Spain from the hopeless depths of misery to the height of power and prosperity had been effected by the intellect and will of 'Abdu'r-Rahmân III (¹).

The Umayyad rulers in Spain made no attempt to claim the leadership of the Muslim world, contenting themselves with the title of Amir, Sultân and Hou'l-Khalâ'if until 'Abdu'r-Rahmân came to the throne. He brought Spain, as we have seen, to a loftier position than it had ever enjoyed before. The degradation to which the 'Abbâsid Caliphs had sunk, their authority having become limited almost to the precincts of Baghdâd itself, made them no longer worthy of holding the Caliphate. 'Abdu'r-Rahmân looked with contempt upon the 'Abbâsid Caliph, al-Muqtadir, during whose reign the women of the court, the slaves and the Turks exercised absolute authority, while he himself wasted his time in luxury and play, though he still continued to use such high sounding titles (²).

There was nothing to prevent the Umayyads from assuming a title which their subjects, and especially the African tribes, would respect. 'Abdu'r-Rahmân therefore ordained in 317 A.H. (929 A.D.) that he was to be designated, in all public prayers and official documents, as Caliph, Commander of the Faithful, and Champion of the Faith, an-Nâsir li-Dinillâh.

(¹) Lane-Poole: *The Moors in Spain*, p. 121.

(²) Arnold: *The Caliphate*, p. 38. Hassan Ibrahim Hassan: *Târikh al-Islâm*, vol. iii, pp. 431-2.

subjects, and, having overcome every difficulty, to rule supreme lord of all ! Of a truth, no man before him has done this".⁽¹⁾

The attempts which 'Abdu-r-Rahmān made in frustrating the projects of the 'Abbāsids and the Franks met with success, and his prudent policy enabled him to establish a powerful country which was ruled by some of his successors, such as Hi-šām I (172-180/788-796), al-Ḥakam I (180-206/796-822), 'Abdu-r-Rahmān II (206-238/822-852), who contributed greatly to the power and wealth of Spain. But the last of these was succeeded by three princes of the Umayyad House, who ruled the country for 72 disastrous years: the governors of the provinces revolted against their ruling princes, the Christians revolted in the North, the spirit of mutiny prevailed all over the country till 'Abd'r-Rahmān III ascended the Umayyad throne in A.H. 300 (912 A.D.)⁽²⁾.

"At the outset of 'Abdu'r-Rahmān's rule", says Maqqari⁽³⁾, "Spain was agitated with dissenters, ablaze with the fires of usurpers. He extinguished these fires, suppressed the mutineers so that it took him only a little more than 20 years to make Spain wholly loyal to him". He therefore regained what his predecessors had lost, and his prestige among the Arabs, the Berbers and the Christians visibly increased. He attempted to strengthen his country materially and morally ; he built a fleet composed of 200 ships and suppressed the Christians of the North⁽⁴⁾.

He had rescued Spain from subjection to the foreigner, and made her great and happy. Never was Cordova so rich and prosperous as under his rule. It was well cultivated, teeming

(1) Maqqari : *Nafḥa-t-Tīb* (Cairo, 1279 A.H./1862 A.D.), vol. i, p. 157. Dozy, vol. ii, p. 190.

(2) Hassan Ibrahim Hassan : *History of Islām*, vol. ii, pp. 188-196 ; vol. iii, p. 290 *seq.*

(3) *Nafḥa-t-Tīb*, vol. i, p. 167.

(4) Hassan Ibrahim Hassan : *Tārīkhul-Islām*, vol. iii, p. 266.

support of various zealous tribes; these circumstances taken together gave the Fāṭimids the means ~~for~~, and opportunity of, establishing their Caliphate with the support of the Shi'ite Abū 'Abdī'llāh who was able to suppress the Aghlabite forces, extend his authority over nearly the whole of North Africa, and declare in 296 A.H. (909 A.D.) that 'Ubaydū'llāh the Fāṭimid Mahdī was now near at hand. Soon afterwards on 20th Rabi' I, 297, the Mahdī reached Raqqāda, where he received its inhabitants and the deputies of Qayrawān, all of whom paid homage to him, and he thus became the supreme ruler of North Africa (¹).

The excesses perpetrated by the 'Abbāsids in their treatment of the 'Alids were repeated in their treatment of the Umayyads, who were pursued, slain and tortured wherever they were found. 'Abdu'r-Rahmān ibn Mu'āwiya ibn Hishām ibn 'Abdu'l-Malik (138-172/756-788) escaped and fled to Spain where he re-established in 138 A.H. the Umayyad dynasty whose civilisation became one of the sources of modern European civilisation.

The 'Abbāsīd Caliph, al-Manṣūr, ~~carelessly~~ but vainly endeavoured to bring back this old wealthy province under 'Abbāsīd influence. The Abbāsīd expedition was utterly annihilated (²). Al-Manṣūr admired the courage, audacity and patience of the Umayyad prince so much that he could not help exclaiming: "Thank God, there is a sea between that ~~man~~ and me". He called 'Abdu'r-Rahmān "the Falcon of the Quraysh, the falcon of the Prophet's own tribe". "Wonderful", he would exclaim, "is the daring wisdom and prudence he has shown! To enter the paths of destruction, throw himself into a distant land hard to approach and well defended, there to profit from the jealousies of the rival parties, to make them turn their arms against one another, instead of against himself, to win the homage and obedience of his

(¹) Ibnū'l-Athīr, vol. viii. p. 18.

(²) Stanley Lane-Poole: *The Moors in Spain* (London, 1887), p. 61.

This state of affairs reveals the weakness of the central power at Baghdād, which failed to defend even territories close to the capital. It thus becomes plain how easy it was for the Fāṭimids to establish themselves in a remote province like North Africa under the rule of weak Amīrs⁽¹⁾.

"The 'Berbers' were, moreover", as J. Nicholson⁽²⁾ says, "a warlike, rude, unsettled race, and were, therefore, ready to risk their lives for any cause which only promised the excitement of adventure and gratification of cupidity, and the ignorance and rudeness of their character rendered them the more accessible to such an enthusiasm for the family of 'Alī and the Mahdī as it was the dā'ī Abū 'Abdī'llāh's object to excite".

At the same time it must be remembered that the Umayyads of Spain had become a great and flourishing power at the beginning of the fourth century A.H. If Spain, which had easily broken away from the 'Abbāsids on account of its remoteness from the central control, had remained in their hands, it might have stood as a barrier against the rising power of the Fāṭimids in North Africa.

The backwardness of the Berbers and their inability to assimilate Muslim civilisation, and their feeling of resentment against the governors who imposed oppressive taxes also helped to break the influence of the 'Abbāsids. • Indeed, the general political condition of North Africa, as well as the religious tendency of the Kitāma tribe, who had for long been initiated by the Shi'ite dā'īs before Abū 'Abdī'llāh set foot in their land, made a most favourable setting for the Mahdī to appear as the expected Imām and descendant of 'Alī, and enabled him to achieve his end. Mention must also be made of the decline of the power of the rulers of North Africa and the activity of the Fāṭimid missionaries, who had cleverly gained the loyalty and

(1) Ibid, pp. 49-52.

(2) The Establishment of the Fāṭimite Dynasty in Africa, p. 26.

It is from the death of the Eleventh Imām in 260 that the chief activity of the Ismā'īlī sect begins. Even so, the 'Abbāsid Caliphs kept the Ismā'īlīs in check. They had to leave Salamiya, the centre of their propaganda, and continue their attempts in a more favourable region, North Africa. Their efforts to establish a Caliphate of their own in Syria were practically suppressed, and their Imāms were forced to hide in order to escape the vengeance with which they were threatened by the Abbāsid Caliphs.

The choice of the Ismā'īlīs fell upon North Africa because of its remoteness from the central authority at Baghdād (').

The Idrisids were the first of the 'Alids to establish their authority in North Africa (Farther Maghrib) in A.H. 169 (789), and the Zaydis followed their kinsmen's example in Yaman. Again, North Africa, which had been placed by Hārūn'ar-Rashid under the rule of Ibrāhīm ibn al-Aghlab, became independent in all but name. Ibrāhīm established a dynasty that lasted more than a century (184-296/800-909), and, though his successors contented themselves with the title of 'Amir', the Caliph in Baghdād appears to have been powerless to interfere in administration so long as his name was inserted in the Friday prayer (Khutba).

The Turkish slaves (Mawālīs) made and unmade Caliphs as they pleased. The country was ruined by constantly recurring disorder and insurrections, and the power of the crown in Baghdād, then a bone of contention between rival claimants, became powerless to defend the capital, which had already been threatened by the slaves (Zinj), in a revolt lasting fourteen years (255-270/869-883). The delta of the Euphrates was left at the mercy of undisciplined bands of marauders, who terrorised the inhabitants and even sacked great cities such as al-Basrah, al-Ahwāz and Wāsiṭ.

(') H. Ibn. Hassan: *The Fāṭimids in Egypt*, p. 49.

Even after the 'Abbāsids had obtained the Caliphate, the 'Alids would not abandon their own cause, and struggled for it without ceasing.

As a result of the arrest and execution of a large number of 'Alids, the sectaries carried on the advancement of their propaganda in strict secrecy. They sought places of concealment which they kept as regular asylums of refuge, so that they might escape arrest and punishment by the 'Abbāsids until their da'wa could be established. This idea was not a new one; it was first adopted by the Prophet, who concealed himself in the cave of Hira' when his life was in danger.

The theory of the ghayba (concealment), which had originated with Ibn Saba', took on a new phase on the death of the Eleventh Imām, al-Ḥasan al-'Askari in A.H. 260 (A.D. 873). In Sha'bān 255 (868), a son, Muḥammad, was born to al-Ḥasan from a female slave by the name of Sāqil⁽¹⁾.

At his father's death, Muḥammad was about five years old. He was hidden and finally disappeared in A.H. 265 (878 A.D.). Hence, two ghaybas are connected with the Twelfth Imām; al-Ghaybatu's-Ṣuḡhrā (the lesser concealment), i.e. that period from his birth until he disappeared from the Shi'ite party, and al-Ghaybatu'l-Kubrā (the greater concealment), i.e. that which began after the end of the former ghayba: In Sāmarrā, the 'Abbāsid capital established by the Caliph al-Mu'taṣim, Muḥammad is said to have entered a Sirdāb (subterranean passage), from which he never returned. The Imāmiyya held that he would appear again in course of time and fill the earth with justice as it is now filled with iniquity, and hence he was called al-Imāmu'l-Muntazar (the Awaited Imām), and Ṣāhibu'z-Zamān (the Master of Time).

(1) This is the view most commonly accepted. Some, however, assert that Muḥammad was born from a female slave by the name of Narjis, while others maintain that he was born from a female slave called Sawṣan (Ibn Ḥazm, vol. i, p. 94). H. Ibn. Hassan: The Fāṭimids in Egypt, pp. 43, 47.

intercessor with God for the fulfilment of their needs: she is also one of the heroines of those heart-moving passion-plays (ta'âzi), which are yearly enacted in every Persian town and colony to crowds of weeping spectators" (1).

The bias of the Persians towards the 'Alids was expressed after the death of Abû Salamah al-Khallâl, whenever they found an opportunity to show their sympathy with any member of the family of 'Alî who attempted to make a rebellion against the 'Abbâsids, as in the case of Ja'far ibn Yahyâ, the Barmacid, who released Yahyâ ibn 'Abdu'llâh, the 'Alid, during the reign of Hârûn'ur-Rasbid, and al-Faql ibn Sahl, al-Ma'mûn's Minister in Khurâsân, who attempted to transfer the Caliphate from the 'Abbâsids to the 'Alids and to persuade al-Ma'mûn to proclaim 'Alî ar-Ridâ, the Eighth Imâm, as his successor, and to adopt the green robe of the 'Alids, instead of the usual black one of the 'Abbâsids, as the official symbol of the Caliphate.

The subtle intellect of the Persians did not stop merely at lending official support to the descendants of 'Alî through his son al-Husayn, who had married a daughter of Yazdagird III, the last Sassanian king, in whose succession they would find the re-establishment of Persian rule over the Arabs. The Persians were accustomed to look upon their king as *Persona Divina*, and they often worshipped their kings as symbols of God. This conception of the Persians was expressed in the development of certain religious dogmas in support of their political aims. These were the cults of the Râwandîyyah, the Muqanna'iyyah, the Khurramiyyah and the Zanâdiqah or Heretics. In fact these cults were as much the expression of their political aspirations under the cover of religion as of religious beliefs which fitted their political needs of the day. In other words these movements, otherwise called the Shu'ûbiyyah movements, were the synthesis of their national aspirations, giving priority to the Persian elements of civilisation and culture over those of the Arabs.

(1) Browne: Lit. Hist. of Persia, vol. i. p. 131.

time descended from the Prophet Muhammad and from the House of Sasan. Hence the political doctrine to which de Gobineau⁽¹⁾ alludes in the following passage:—

“C'est un point de doctrine politique incontesté en Perse que les Alides seuls ont le droit à porter légitimement la couronne et cela en leur double qualité d'héritiers des sassanides, par leur mère, Bibi sheher-banou, fille du dernier roi Yazddjerd et d'Imams, chefs de la religion vraie. Tous les princes non Alides sont des souverains de fait; aux yeux des gens sévères, ce sont même des tyrans; dans aucun cas, personne ne les considère comme détenteurs de l'empire à titre régulier. Je ne m'étendrai pas ici sur cette opinion absolue, tranchante, qui n'a jamais admis la prescription: j'en ai assez longuement parlé dans un autre ouvrage. Ce fut sur cette base que les politiques bābys élevèrent tout leur édifice”.

Now whether this marriage really took place or not, it has been accepted by the Shi'ites as a historical fact for many centuries. Amongst early authors who allude to it we may cite al-Ya'qûbi⁽²⁾, an Arab historian who flourished in the latter part of the ninth century, and who concludes his account of Ḥusayn's tragic death as follows:—

“Amongst the sons of al-Ḥusayn were 'Alī Akbar, who was killed in at-Ṭā'if and left no offspring; his mother was Laylā, the daughter of Abū Murrāh, ibn 'Urwa b. Mas'ūd ath-Thaqafī; another of his sons was 'Alī Aṣghar, whose mother was Ḥarār, the daughter of Yazdigird, whom al-Ḥusayn used to call Ghazāla (the Gazelle).”

This Shahr-bānū, “the mother of nine Imams”, (the fourth of the twelfth) still holds a place in the hearts of her countrymen: she gives her name to a mountain three or four miles south of Ṭīhrān (the Kūh-i-Bibi Shahr-bānū) which no male foot-step may profane, and which is visited by women who desire an

(1) Religion et Philosophie dans l'Asie Centrale (Paris, 1865), p. 275.

(2) ed. Hontema, vol. ii, p. 293.

the dissatisfaction of Abū Muslim al-Khurasānī, who had been a powerful factor in founding the 'Abbāsid Caliphate; but al-Manṣūr was able to defeat his uncle by diplomacy and deceit, and suppress the discontent by executing Abū Muslim.

The Persians, who believed in the sacredness of the blood of the Prophet, were further led to believe that the Abbāsid victory would mean the vindication of the superiority of the family of the Prophet, but ultimately they found that the coming of Abū'l-'Abbās as-Saffāh to the Caliphate was only at the expense of the Family of the Prophet. So they transferred their allegiance to the 'Alids, and the 'Abbāsids naturally had to depend on the Khurāsānids for a time. But this was only a passing phase in the interesting annals of the 'Abbāsid Caliphate.

Browne (1) has expressed this belief in the following words : "For myself, I believe that de Gobineau is right in asserting that this doctrine of the Divine Right of the House of Sasan has had an immense influence on all subsequent Persian history, more especially on the tenacity with which the Persians have clung to the doctrine of the Shī'a or Sect of 'Alī. To them the idea of electing a Caliph, or spiritual Successor to the Prophet, natural enough to the democratic Arabs, could not appear otherwise than revolting and unnatural, and in the case of 'Umar, the second orthodox Caliph, there was also an element of personal hatred against the destroyer of the Persian Empire, which, though disguised under a religious garb, is nevertheless unmistakable. Husayn, on the other hand, the younger son of the Prophet's daughter Fāṭima, and of his cousin 'Alī, was believed by them to have married Shahr-banu, the daughter of Yazdigird III. the last Sasanian king; and hence the remaining Imāms of both great Shī'ite factions (the "Sect of the Twelve" now prevalent in Persia, and the "Sect of the Seven" or Ismā'īlī), represent not only the Prophetic but the Kingly right and virtue, being at the same

(1) Literary History of Persia, vol. I, pp. 130-1.

Incarnation. The Shi'ites believe that Muḥammad was the chosen man of God, and that he left the secret of his message to 'Alī, his son-in-law; therefore the descendants of 'Alī had the natural right to control the destiny of Islām, both in form and matter, and as such the sovereignty of Islām or the Caliphate belonged to the House of 'Alī. Thus a religious background was supplied to the 'Abbāsid Caliphate which satisfied the conscience of the Aryan Persians.

Politically speaking, the Persians, by supporting the House of the Prophet, indirectly attempted to regain some of their political influence which they had lost under the rule of the Umayyads. Actually by supporting this new dynasty, they could secure definite control in the administration of the state, thus regaining some of their lost prestige. Gradually the conflict between the Arabs and the Persians took the form of a struggle between the Umayyads and the 'Abbāsids; in other words, what was a conflict between the two houses—of Umayyah and of 'Abbās—turned into a conflict between two nations: the Arabs and the Persians.

The conflict between al-Amin and al-Ma'mūn was an expression of this party struggle between the 'Abbāsids and the 'Alīs on one hand, and the Persians and the Arabs on the other. The victory of al-Ma'mūn was a vindication of the superiority of the Persians over the Arabs, and this led to the end of Arab rule over Islām. As a result of the special favours shown by the 'Abbāsids to the Persians in admitting them to civil and military offices, the Persian element in the Muslim administration became as prominent as in the time of the Sassanids. Many of the ministers at the head of affairs came from Persian stock, and as such it was easy for them to introduce a Persian element into the administration of the State.

During the Caliphate of al-Manṣūr the Arab discontent focussed round 'Abdu'llāh ibn 'Alī, al-Manṣūr's uncle, helped by

In spite of other religious and political movements such as those of the Khawārij, the Murjī'a and the Mu'tazila, the Arab Umayyad Caliph in Damascus ruled over a vast empire stretching from India and the borders of China in the East, to the shores of the Atlantic and North Africa in the West.

Islām was established on the principle of equality amongst all Muslims, whether Arab or non-Arab. The theory was preached by the Qur'ān and practised by the Prophet. The whole community of the Muslims form a brotherhood of the believers. The rule of the first four Caliphs, as well as of the Umayyads, remained more or less in the hands of the Arabs themselves. With the advent of the 'Abbāsids the non-Arab Muslims, especially the Persians and the Khurāsānids, were given the opportunity of being included within the framework of the administration.

This state of affairs, namely the abandonment of the 'Abbāsids by the Arabs, was due to the special favour shown by the 'Abbāsids towards the Persians, who were appointed to the high civil and military offices of state. The Arabs, in their turn, abandoned the 'Abbāsids and the gulf between the Arabs who were generally the supporters of the Umayyads and the 'Abbāsids became wider and wider.

The Abbāsid Dynasty was established in the name of religion. The 'Abbāsids tried to influence the minds of the people to restore the Caliphate to the house of the Prophet through the descendants of 'Alī, and thereby to abolish the rule of the Umayyads. The Imāms of the House of al-'Abbās, the Prophet's Uncle, chose Kūfa and Khurāsān, which were both centres of the Shi'ite doctrines, for the spread of their beliefs. Moreover, the Persians who adopted Islām were more susceptible than the Syrians to influence by the principles of Shi'ism, because they made no difference between Caliphate and Sovereignty. Hence they supported the Caliphate of the descendants of 'Alī. Psychologically speaking, the support of the Persians for the descendants of Muḥammad as the defender of the Caliphate has its background in the belief of the Aryans in the doctrine of

Mu'āwīya, the first Umayyad Caliph, won prominence in the Caliphate, partly by the sword, partly by diplomacy, not by election and general consent. "Mu'āwīya had transformed the Caliphate", says Prof. Arnold⁽¹⁾, "into a temporal sovereignty, animated by worldly motives and characterised by luxury and self-indulgence, the Umayyads were accused of having secularized the supreme power in the very midst of Islām, and of having exploited the inheritance of the Muslim community for the benefit of the members of their tribe and family".

The assumption by Mu'āwīya of his office as Caliph put an end to the endeavours of al-Ḥasan, son of 'Alī, who had been nominated to the Caliphate. Al-Ḥusayn, the younger son of 'Alī, did not hesitate to accept the invitation of the leaders of Kūfa who induced him to set out for their city. But his murder at Kurbalā' (10th Muḥarram, 61), aroused the party of 'Alī which had till then been lacking in enthusiasm and devotion. The Shi'ite hostile feeling was easily roused, and "the reminder of the blood-stained field of Kerbelā', where the grandson of the apostle of God fell, tortured by thirst, and surrounded by the bodies of his murdered kinsmen, has been sufficient to evoke, even in the most lukewarm and heedless, the deepest emotion, the most frantic grief, and an exaltation of the spirit before which pain, danger and death shrink to unconsidered trifles"⁽²⁾.

But this did not terminate the struggle between the two parties. On the contrary, it gained more supporters to the 'Alid cause, and hostility between the Umayyads and the 'Alids became more lively and formidable. This expressed itself in the revolts instigated by 'Abdu'llāh ibnu'z-Zubayr, al-Mukhtār ibn Abi 'Ubayd ath-Thaqafī, Zayd ibn 'Alī Zaynu'l-'Ābidīn, son of Ḥusayn ibn 'Alī and Yahyā ibn Zayd⁽³⁾.

(1) The Caliphate, p. 25.

(2) Browne: Lit. Hist. of Persia, vol. I, p. 226.

(3) H. Ibn. Hassan: The Fāṭimids in Egypt, p. 33.

father's property (1), foretold the division of the Arab community into *Ṣunna* and *Shi'a* (2).

The prudent policy of *Abū Bakr* and *ʿUmar* held the Arabs in check. But the policy which *ʿUthmān* followed led to a revulsion of feeling all over the Arab dominions, and gave the supporters of *ʿAlī* an opportunity of transferring the Caliphate to the *Ahlu'l-Bayt* (the members of the House of the Prophet).

The spirit of revolt was fostered by *Abū Dharr al-Ghifārī*, an old 'Companion' of the Prophet, reputed to have been the first to salute him with the Muslim greeting (3), and the fourth (or fifth), according to another narrative by *Ṭabari*, to embrace Islam (4). He was highly honoured for his piety and was one of the best exponents of Islamic Tradition (5).

It was at the instigation of *Ibn Saba'* that *Abū Dharr's* opposition to the policy of *ʿUthmān* was aroused. On his arrival at al-Madina he urged a meeting to "announce to the natives of al-Madina the news of a growing revolt and an epoch-making war", and in these words he foretold the murder of *ʿUthmān* (6).

While it is impossible to enter into details here, it may be pointed out that *Ibn Saba'* inspired *Shi'ism*, and that *Abū Dharr*, though his activities implied no attempt to transfer the Caliphate to *ʿAlī*, was the originator of it, for he it was who laid the foundation of hostility to *ʿUthmān*, a hostility which ultimately led to *ʿUthmān's* murder, the election of *ʿAlī* and the birth of a powerful *ʿAlid* party (7).

(1) *Ibid.*, vol. ii. p. 1013.

(2) *Ḥasan Ibrahim Ḥasan*: *The Fāṭimids in Egypt*, considered chiefly in connection with their Politico-Religious Activities (Trans. into Arabic, Cairo, 1933), p. 21.

(3) *Muslim*, *Ṣaḥīḥ*, vol. vii, p. 134.

(4) *Ṭabari* (ed. de Goeije), I. 1168.

(5) *Ibid.* I, 2859.

(6) *Ibid.*

(7) *H. Ibn. Ḥasan*: *The Fāṭimids in Egypt*, p. 26.

Thomas Arnold⁽¹⁾, Prof. Dr. Abdel Razzak Ahmad al-Sanhoury Pasha⁽²⁾ and Prof. Sherwani⁽³⁾.

The word *Khilāfa* is derived from *Khalafa Yakhluḥu Khilāfa-tann*, meaning to succeed. The person who carries out the functions of the *Khilāfa* becomes the supreme ruler over all the Muslims, and, accordingly, is given the title of the Great Imam, because he often leads the Muslims in prayer. The Caliph, as the successor of the Prophet, Muḥammad, exercises both temporal and spiritual authority, or, in other words, he defends the faith and governs those who adhere to this Faith. The man who is nominated for this high office must possess certain qualifications. He must be a Muslim, just, learned, capable, and sound in body and mind. The Traditions of the Prophet state that the Caliph must be a member of the tribe of Quraysh, to which the Prophet himself belonged. This is, however, a matter of dispute among later Muslim jurists. The Shi'ites, on the other hand, claim that the Caliph must be a member of the House of the Prophet⁽⁴⁾.

Abū Bakr, the first Caliph, was elected in the democratic manner of the Arabs in the pre-Islamic period, under the old tribal system of the patriarchal state. Although conformity to this form of election was in accordance with the social customs of the Arabs, the refusal of homage to Abū Bakr by such notable Arabs as al-'Abbās, the Prophet's uncle, Ṭalḥa and az-Zubayr⁽⁵⁾ (two of the old converts to Islam who united themselves with 'Alī), and the refusal of Fāṭima's claim to her share in her

(1) *The Caliphate* (Oxford, 1924).

(2) *Le Califat, Son Évolution vers une Société des Nations Orientale* (Paris, 1926).

(3) *Al-Fārībī's Political Theories, Studies in the History of Islamic Political Philosophy*, No. 1 (Aligarh, 1933).

(4) *Al-Noẓum al-Islāmiyya* (Cairo, 1939) by Hassan Ibrahim Hassan and Aly Ibrahim Hassan, pp. 18-32.

(5) Ibn Hishām, ed. by Wüstenfeld, vol. ii, p. 1013.

RELATIONS

Between the Fâtimids in North Africa and Egypt
and the Umayyads in Spain during the
4th Century A.H. (10th century A.D.)⁽¹⁾

BY

Dr. HASSAN IBRAHIM HASSAN

Before dealing with these relations, it may be well to give an account of the term *Khilāfa* or Caliphate which has been discussed from the theoretical as well as from the critical point of view by many Muslim historians and jurists-prudents (*fuqahā'*), such as Bêrûni⁽²⁾ (440/1048), Mâwardî⁽³⁾ (450/1058), Ibn Hâzim⁽⁴⁾ (456/1064), Nizâmî'l-Mulk⁽⁵⁾ (485/1111), Shahrastâni⁽⁶⁾ (548/1153), Ibn Jamâ'a⁽⁷⁾ and Ibn Khaldûn⁽⁸⁾ (808/1405), as well as by some Orientalists and Oriental scholars, such as Mez⁽⁹⁾, Goldziher⁽¹⁰⁾, Sir

(1) Read at the 21st International Congress of Orientalists held at Paris (23rd-31st July, 1948).

(2) *Al-Âthârû'l-Bâqiyâ* (Chronology of Ancient Nations), trans. by Edward Sachau (London, 1879).

(3) *Al-Âhkâmû's-Sultânîyya* (Cairo, 1297 A.H.).

(4) *Al-Fiqal fi'l-Mîlal wa'l-Ahwâ' wa'n-Nihâl* (Cairo, 1317 A.H.).

(5) *Sîras-et-namêh. Traité de Gouvernement, Texte Persan* (ed. Charles Schefer), Paris, 1897.

(6) *Al-Mîlal wa'n-Nihâl* (Cairo, 1317 A.H.).

(7) *Islamica*, vol. IV, 1934.

(8) *Muqaddima* (Beyroun, 1900).

(9) *Die Renaissance des Islams* (Heidelberg, 1922), trans. into English by Khuda Bukhsh and Margoliouth (London, 1937).

(10) *Vorlesungen über den Islam*, 2nd ed. (Heidelberg, 1910), trans. into French by Félix Arin (Paris, 1920) under the title "*Le Dogme et la loi de l'Islam*".

La littérature arabe connaît bien ce thème du souverain déguisé et se mêlant au peuple, moins, il est vrai, par souci d'information et d'espionnage, comme c'est le cas chez Barberousse, que pour s'assurer que les sujets sont heureux et pour participer, en passant, à leur joie bonnète. Ainsi font, dans les *Mille et une Nuits*, le calife Harun Al-Rashid et son vizir Giafar. Il serait curieux de constater si la donnée du déguisement a été appliquée à Barberousse par l'un ou l'autre conteur arabe, et ce que Piloti doit à ce dernier.

dormito la prima notte sulla terra presso la calle del Perdon a S. Apollinare, oppure, come altri dicono, sotto il portico della chiesa di S. Salvatore, capì la mattina seguente al monasterio di S. Marin della Carità, ottenne d'esservi accolto come semplice cappellano, o, secondo un'altra versione, come guattero ⁽¹⁾, e vi restò circa sei mesi. finchè riconosciuto da un Francese per nome Comodo, venne accompagnato dal doge con tutta pompa al palazzo ducale. e quindi ospitato nel palazzo del patriarca di Gradi a S. Silvestro. Ma il Romanin, nella sua *Storia documentata di Venezia*, dimostra l'insussistenza di tale favoletta".

Pour nous, il est peut-être moins intéressant de passer de telles légendes au crible de la critique historique, et par là de les démolir. que d'en expliquer la genèse dans l'imagination populaire et d'en rechercher, si possible, la filiation ; car celle-ci, malgré tout, n'est jamais entièrement étrangère à certains processus logiques. Les adversités du pape, son mémorable passage à Venise, dernier acte d'une lutte de vingt ans contre l'empereur, le succès définitif de la flotte vénitienne et la soumission spectaculaire de Barberousse ont fourni à la tradition locale matière à ces enjolivements de l'histoire que la peinture et la chronique ont perpétrés.

Quant à l'empereur, il ne coûtait rien à Piloti de renchérir sur les nombreuses légendes qui l'entouraient et de le mener au Caire dans une aventure qui dépasse encore en romanesque celle que la tradition vénitienne attribue à son grand adversaire. Dans toute la littérature, il n'y a pas, à notre connaissance, d'autre mention de ce voyage incognito de l'empereur. Non que Piloti l'ait inventé de toutes pièces : rien dans le reste de son traité, essentiellement sérieux et documentaire, ne permet de supposer à l'auteur une telle fantaisie. C'est d'ailleurs très sobrement qu'il raconte cette histoire, et il la tient manifestement pour vraie. Où l'a-t-il recueillie ? Probablement au Caire, car elle ne semble pas d'origine occidentale.

(1) Garçon de cuisine.

par Paolo Fiammingo, montre le pape bénissant le doge à son départ pour la bataille. Le septième est une composition du Tintoret sur la bataille navale de Salvore. Le huitième, par Andrea Vincentino, montre le doge présentant au pape le fils de l'empereur. Le neuvième, par Palma le Jeune, montre le pape donnant à Othon la permission de se rendre auprès de son père. Le dixième, par Federigo Zuccaro, a pour sujet l'entrevue de Venise entre le pape et l'empereur : Barberousse est à genoux devant Alexandre III. Le onzième, par Girolamo Gambaratto, représente une deuxième entrevue du pape et de l'empereur. Et le douzième, œuvre de Giulio dal Moro, montre le pape offrant des présents au doge, entre autres l'anneau d'or que les doges utiliseront dans la suite dans la cérémonie des noces symboliques de Venise avec la mer.



Mais revenons à la question des aventures et des déguisements de l'empereur et du pape. Les traditions qui les concernent reposent, nous l'avons vu, sur un fondement historique ; mais ici, comme si souvent ailleurs, des faits réels ont été développés et déformés par l'imagination populaire. Celle-ci ne saurait s'arrêter aux sobres données de l'histoire. On a fait courir aux deux antagonistes à la vie si agitée des aventures nouvelles, on leur a attribué des situations qu'ils n'ont jamais connues et... on leur a prêté des habits qu'ils n'ont jamais portés.

En 1177, tout près de la crise finale, le pape, dit la légende, se cache dans un couvent de Venise, sous des habits de marmiton. Nous avons vu Pilon et Pero Tafur se faire tous les deux l'écho de cette légende. Voici d'autre part ce qu'en dit Tassini dans ses *Curiosità veneziane* ⁽¹⁾ :

« Racconta la tradizione popolare che, essendo venuto travestito a Venezia Papa Alessandro III nel 1177, ed avendo

(1) GIUSEPPE TASSINI, *Curiosità veneziane, ovvero origini delle denominazioni stradali di Venezia*, 4^{ème} éd., Venezia, Alzetta e Merlo, 1887, in-8° p. 149.

“E el Papa é el Emperador se yvan à Roma; é el Duce con los suyos se bolvié à Veneja. E dizen que el Papa é el Emperador dixerón que demandase à cada uno dellos, pues tanto bien avía fecho, lo que le pluguiese, é gelo darian. E dizen que demandó amos à dos que él podiese, como ellos traer todas sus çirimonias. E así gelo otorgaron, é lo traen oy. E despidiôse dellos é vinôse en Veneja.

“E en una grant sala, la mayor é mejor é mas ricaque que ellos tienen en su palacio sobre la mar, tienen estoriado esto muy ricamente. E por esto fazen tanta fiesta este dia, porque en tal dia se venció la batalla, é por quel Papa aquel dia le otorgó indulgencia plenaria a culpa é pena: é por esto los navios non parten fasta ganar aquella” (1).

Depuis 1577, les peintures murales qui ont enchanté Pilotti et Pero Tafur n'existent plus. Mais le souvenir s'en est perpétué, car elles ont été remplacées au seizième siècle par douze tableaux du Tintoret, de Palma le Jeune et d'autres peintres qui se sont inspirés des fresques disparues. On peut voir encore aujourd'hui ces tableaux dans la salle du Grand Conseil.

Le premier, par un élève du Véronèse, représente la rencontre d'Alexandre III et du doge Ziani près du couvent de la Carità. Le deuxième, également par un élève du Véronèse, montre les ambassadeurs du pape et du doge prenant congé avant de partir pour Pavie où ils vont tenter une démarche auprès de l'empereur en vue de faire suspendre les hostilités. Le troisième, par Leandro Bassano, a pour sujet la présentation d'un cierge bénit par le pape. Le quatrième tableau, par le Tintoret, représente l'entrevue des ambassadeurs avec Barberousse à Pavie. Le cinquième, par le Bassano, montre le pape remettant une épée au doge. Le sixième,

(1) *Andanças e Viajes de Pero Tafur por diversos partes del mundo aridos (1435-1439)*. Publié par Don Marcos JIMENEZ DE LA ESPADA, dans la Collection de libros españoles raras o curiosos, tome 8. Madrid, Miguel Ginesta, 1874, in-12, pp. 200-204.

fabló é suplicó que diese la obediencia al Papa é se reformase con él é le restituyese lo suyo. E non pudo con él, é bolvióse à la prision.

“E à pocos dias el Emperador embió dezir à su fijo, do estava en Veneja, que oviese liçençia para venir à fualar con él, é que le queria responder en el acuerdo que se avia fallado cerca del Papa. E el demandó liçençia al Papa é à la Señoria, como antes avia fecho; é dierongela con la condicion; é partióse é fué à su padre. En tal manera que se concertó con él, que de su voluntat propia, é aun conociendo aver fecho yerro en lo pasado, queria obedesçer al Papa é restituýrle lo suyo é pedirle perdon é aun meterse en sus manos. E con este acuerdo bolvió su fijo à Veneja, é ovieron grant plaçer todos con la buena respuesta del Emperador.

“E armaron una grant flota, é fueron en ella de los mejores de la çibdat con grandes avríos é cosas nesçesarias para traer un tan grant señor. E fueron à la çibdat de Ancoun, é allí el Emperador los resçibió onorablemente, é subió con ellos en su flota, é vino à Veneja, donde muy magníficamente fué resçibido.

“E fué levado à la yglesia de Sant Marco, é dizen que lo posieron à la puerta de la yglesia tendido en el suelo, para quel Papa pasase por ençima dél. E así fué que el Papa, quando salió de su palacio é ovó de dentrar en la yglesia, pasó por ençima dél, diziendo un verso que dize: *Super aspidem et basiliscum ambulabis, etc.* Dizen que dixó el Emperador: Non à ti, sino à Sant Pedro. E dixo el Papa: E à Sant Pedro, é à mi; é à mi, é à Sant Pedro. E levantólo é dióle paz; é él le pidió perdon é confesó aver acometido pecado; é él lo perdonó. E luego le restituýó todo el Patrimonio de la Yglesia que le avia tomado.

“E estovieron en Veneja diez dias en grandes fiestas. E el Duce con los mejores de la tierra en su flota, à su costa, acompañaron al Papa é al Emperador fasta la çibdat de Ancona, donde el Emperador tenia grandes aparejos para el recibimiento. E aquella çibdat con su comarca es un de los mejores patrimonios que tiene la Yglesia. E allí estovieron otros diez dias en fiestas.

Un contemporain de Piloti, le voyageur et diplomate castillan Pero Tafur qui a fait, dans ses *Andanças e Viajes*, une importante description de Venise, a signalé, lui aussi, ces fresques, vers 1436 ; et il raconte les mêmes faits que Piloti, mais avec plus de détails. Il mentionne notamment la célèbre scène de l'humiliation de l'empereur aux pieds du pape, scène que la tradition place devant le portail principal de l'église de Saint-Marc, sous le péristyle, où trois dalles de marbre rouge en localisent le souvenir. Après avoir décrit la bénédiction de la mer à Venise le jour de l'Ascension, Pero Tafur rappelle l'origine de cette cérémonie telle que la racontaient les Vénitiens :

“Dizen los Veneçianos que el Emperador Federigo Barbaroxa fizó tanta guerra al Papa que le ganó todo el Patrimonio de la Yglesia, é le fizó fuyr, é se encerró en Veneja, do estava granr tiempo en un monasterio, que nunca fué conosciódo. E por tiempo óvose de saber de uno que lo vidó é fuélo dezir al Duce ; é él con todos los Señores fueronlo á buscar aquel monasterio, é non lo fallavan. E fizó salir todos los frayles, fasta el coçinero, é fallólo, que era el coçinero. Et tomólo é traxólo consigo, é fizólo vestir con aquella çirmonia que á él pertinesçia, é asentólo en el palacio de la Señoria, é fué tractado é reverenciado como Papa. E escribieron á Roma é per todo Italia como ellos tenían al Papa, é así mesmo escrivieron al Emperador como allí tenían al Papa, é que le suplicaban que restituyese el Patrimonio á la Yglesia é el Papa estuviese en Roma en su dignidat.

“El Emperader indignado contra él é contra ellos, armó una grant flota é vinó á Veneja fasta los castillos. E ellos tenían grant flota armada, é salieron á él, é pelearon con él, é vencieronlo, é fué fuyendo, é prendieron un fijo suyo.

“El estando en la prision, dixó al Papa que le dexase yr sobre su fé, é qué entendía traer el Emperador su padre á su obediencia ; é do non quisiese, qué se bolverie á la prision. E el Papa, con acuerdo de la Señoria de Veneja, dieronlo liçencia é embiaronlo en una galea á la çibdat de Ancona, do estava su padre. E allí le

l'origine des noces symboliques de Venise avec la mer, qui se célébraient annuellement dans la suite le jour de l'Ascension, et que beaucoup de voyageurs ont décrites. Ces fêtes, ainsi que les faits historiques qui leur avaient donné naissance, ont été représentées en fresques dans la salle du Grand Conseil au palais des doges dès le quattrociento. Voici ce qu'en dit Piloti :

“ Et en ce temps l'empereur fist faire grande armée de galées, pour voloir venir contre lez Venitians pour avoir le pape. Et samblablement firent armée de beaucop de galées la seigneurie de Venise, et si s'en allarent hors de Venise pour trouver l'armée de l'empereur, et tant que ilz se rencontrarent, et si furent mains et mains et battallierent merueilleusement. Mais alla fin Venissians gagnarent et prindrent le filz de l'empereur, lequel estoit capitaine de l'armée. En tel façon que l'empereur vint à Venise, et si se acorda avecque le pape ; et en ceste la seigneurie de Venise eurent de grandes dignités du pape. Et est ladicte istoyre despincte en la sale neufve de Venise, laquelle est une très-noble chose à veoir, comment lez choses passarent de tel occason ”.



Parlons d'abord de ces fresques, que Piloti a vues, mais qui ont péri en 1577 dans un incendie. La première, peinte en 1409 par Gentile da Fabriano, représentait la bataille navale de Salvore. Giovanni Bellini reprit cette fresque, et peignit d'autre part la réception d'Alexandre III au monastère de Santa Maria della Carità⁽¹⁾. Un autre peintre, Pisanello, avait probablement représenté, vers 1422, une scène où Othon, libéré sur parole, vient implorer son père de faire la paix avec Venise. Cette fresque a été refaite plus tard par Alvise Vivarini et par Giambellino⁽²⁾.

(1) Alors appelé la Scuola Grande della Carità. Avec l'église contiguë de Santa Maria della Carità, ce couvent est devenu, depuis un décret de Napoléon en 1807, le siège de l'Académie des Beaux-Arts de Venise.

(2) Voir l'*Enciclopedia italiana* publiée par l'Institut Treccani, aux noms de ces peintres.

impérialistes sur l'Italie. Il fit proclamer la déchéance du pape par des prélats réunis à Pavie en 1160 sous la présidence de l'antipape Victor IV. Il envahit ensuite l'Italie centrale, qu'il pillait, et força Alexandre III à se réfugier pour un temps en France (1162-1165). Après la mort de Victor IV, il soutint encore deux autres antipapes, Pascal III (1164-1168) et Calixte III (1168-1178). Cependant, à la fin de 1165, Alexandre III est rentré à Rome aux acclamations du peuple. Moins de deux ans plus tard, en juillet 1167, Barberousse le poursuivait dans Rome qu'il occupe avec ses troupes, saccage la ville et incendie Saint-Pierre. Alexandre III doit s'enfuir à nouveau, sous des habits de pèlerin ⁽¹⁾. Mais en 1168, l'empereur est mis en difficulté par une peste qui, à Rome, lui tue 25.000 hommes, et par la révolte des villes lombardes : c'est à son tour à quitter l'Italie furtivement, par le Piémont, et déguisé lui aussi en pèlerin ⁽²⁾. Mais ce n'est qu'après sa défaite de 1176, à Legnano, par les Milanais assistés de la Ligue lombarde, et après une bataille navale perdue par lui en 1177 contre la flotte vénitienne, qu'il fit, à Venise, le 1^{er} août 1177, sa soumission à Alexandre III.

Cette bataille navale eut lieu à Salvore (Salboro), à sept milles de Pirano, localité de la côte de l'Istrie. Les Vénitiens, alliés du pape, infligèrent une déroute complète à la flotte de l'empereur et firent prisonnier son fils Othon, lequel devint par la suite l'instrument de la réconciliation de l'empereur avec Venise et le pape.

La bataille de Salvore eut des résultats retentissants pour la république de Venise, à laquelle le pape, par reconnaissance, conféra de grands honneurs. A cette occasion, lors d'une cérémonie de bénédiction de la mer, Alexandre III remit solennellement au doge Sébastien Ziani, vainqueur de Salvore, un anneau d'or symbolisant l'empire de Venise sur l'Adriatique. C'est là

⁽¹⁾ F. HAYWARD, *Histoire des papes*. Paris, Payot, 2^{ème} éd., 1942, in-8°, p. 205.

⁽²⁾ *Ibid.*

de povre homme, jusques au Cayre, pour en avoir vraye et parfaite information du pays... Entrevint que par le pape, ou vrayement par aucuns de ses prélas, escriprent au souldain une lectre en lui avisant comment l'empereur estoit allé en son pays, et que pis fust, li mandèrent la personne de l'empereur dépinctée et figurée, par tel façon et par tel manière que le souldain se engrigna que il le trova et prist, et l'eust entre ses mains. Lequel souldain fort le manassoit de faire le morir ; et pour plus grande deulle avoir, li mostra la lectre que lui estoit esté mandée par le pape de Romme. Et si eurent ensamble beaucoup de pratique et de raisonnement. Et per voloir mettre une très-grant division entre crestiens, et que l'empereur eust occasion de voloir faire vengeance de tel trayson qui lui avoit esté fait, le souldain le lessa aller pour plus grant confusion du sanc crestiens l'ung contre l'autre".

Il va sans dire que ce voyage de Barberousse au Caire et la lettre du pape au sultan, qui aurait été Saladin, sont une fable pure. Mais celle-ci s'est greffée sur l'histoire réelle des démêlés de l'empereur avec le pape. Cette histoire livrait à l'imagination populaire la donnée de déguisements successifs pris, tantôt par le pape, tantôt par l'empereur, lesquels durèrent l'un et l'autre, au cours de leur lutte qui troubla toute l'Italie, recourir à des vêtements d'emprunt pour s'échapper de la péninsule.

En continuant au sujet du pape, Piloti se fait l'écho d'une autre tradition qui avait cours à Venise, mais qui n'est pas moins controuvée que la première :

" Sachant le pape de la délibération dudit empereur, eschappa de Romme, et depuis fust trouvé en Venise, en ung monastier de la Charité, et là se estoit mis pour cuisinier ; mais quant il fust recogneu, la seigneurie de Venise le recouvra, et se li firent tous lez honneurs qu'il méritoit".



Historiquement, on sait quelle longue guerre Barberousse a faite à Alexandre III dont la politique contrecarrait ses vues

DE FRESQUES DU QUATTROCENTO

à Venise illustrant les démêlés du pape Alexandre III
avec l'empereur Frédéric Barberousse, et d'une
légende de Barberousse au Caire

PAR

P. H. DOPP

On lit dans le *Traité d'Emmanuel Piloti sur le passage dans la Terre Sainte* (1420-1441), à côté d'informations de première main sur l'Égypte au commencement du quinzième siècle, l'histoire extravagante que voici au sujet des démêlés du pape Alexandre III avec l'empereur Frédéric Barberousse et d'un prétendu voyage incognito de celui-ci au Caire, où il aurait été un moment prisonnier du sultan⁽¹⁾ :

“Vous donray belle exemple d'ung cas qui eutrevint que l'empereur Barberoige s'en alla, desghisé de vestemens et en façon

(1) Ms. 15701 de la Bibliothèque Royale de Belgique, fol. 23 r^o et v^o.

Ce manuscrit unique est la traduction d'un traité original perdu, mais dont le titre nous est conservé : *Emmanuelis Piloti Cretensis de modo, progressu, ordine ac diligenti providentia habendis in passagio Christianorum pro conquesta Terras Sanctas... Incipit millesimo quadringentesimo vicesimo vulgari sermone translatus in lingua francigena millesimo quadringentesimo xlv^o*.

C'est surtout une description de l'Égypte. Elle a été publiée, mais très imparfaitement, par le baron de Reiffenberg dans le tome IV des *Monuments pour servir à l'histoire des provinces de Namur, de Hainaut et de Luxembourg* (Publications de l'Académie des Sciences, des Lettres et des Beaux-Arts de Belgique, Commission d'Histoire). M. Hayez, 1846, in-4^o, pp. 312-419.

Nous en préparons une édition critique.

originales, qui, si elles lui avaient été d'abord proposées, auraient risqué de le rebuter pour toujours. On lira donc dans cet ordre :

(a) Pour les œuvres de prose : *Pierre* ; *Notre Patrie* ; *De Jean Coste* ; *Notre Jeunesse* ; *L'Argent* ; *Victor-Marie* ; *Un Nouveau Théologien* ; *Les Suppliants parallèles* ; *Saint-Louis de Gonzague* ; *De la Grippe ... Zangwill* ; *Note et Note Conjointe* ; *Clio* ; *Les Situations*.

(b) Pour les œuvres de poésie : *Jeanne d'Arc* ; *La Tapisserie de Notre-Dame* ; *Le Porche du Mystère de la deuxième Vertu* ; *Les Saints Innocents* ; *Le Mystère de la Charité* ; *La Tapisserie de Sainte-Geneviève et de Jeanne d'Arc* ; *Ève* ; *Les Quatrains*.

Le second—celui que pourront suivre les “audacieux”, ceux qui ne craignent pas le choc d'une pensée originale et d'un art extrêmement personnel—dispose les œuvres selon leur valeur ou leur importance. Le voici :

(a) Œuvres de poésie : *Ève* ; *Le Porche* et *Les Saints Innocents* ; *La Tapisserie de Notre-Dame* ; *Le Mystère de la Charité* ; *Jeanne d'Arc* ; *La Tapisserie de Ste Geneviève et de Jeanne d'Arc* ; *Les Quatrains*.

(b) Œuvres de prose : *Clio* ; *Note Conjointe* ; *Un Nouveau Théologien* ; *Notre Jeunesse* ; *L'Argent* ; *Victor-Marie* ; *les Situations* ; *Notre Patrie* ; *De la Grippe* ; *De Jean Coste* ; *Zangwill* ; *Marcel* ; *Les Suppliants parallèles* ; *St. Louis de Gonzague* ; *Pierre* ⁽¹⁾.

(1) La lecture des cinq premières œuvres de prose et des cinq premières œuvres de poésie, nous paraît indispensable à qui veut vraiment connaître Péguy.

être aussi exhaustif que possible. Or la difficulté de se procurer les Œuvres complètes le rend pratiquement impossible. Pour ceux qui voudraient pourtant le tenter, rappelons ici la date des principales œuvres.

Jeanne d'Arc, Décembre 1897 ; *Marcel*, premier dialogue de la Cité harmonieuse, Juin 1898 ; *Pierre*, commencement d'une vie bourgeoise, 1898 ; *De la Grippe* ; *Encore de la Grippe* ; *Toujours de la Grippe*, Février-avril 1900 ; *De Jean Coste*, novembre 1902 ; *Zangwill*, Octobre 1904 ; *Notre Patrie*, Octobre 1905 ; *Les Suppliants parallèles*, Décembre 1905 ; *Saint Louis de Gonzague*, Décembre 1905 ; *De la Situation...* 1^{er} Cahier, Novembre 1906 ; 2^{ème} Cahier, Décembre 1906 ; 3^{ème} Cahier, Février 1907 ; 4^{ème} Cahier, Octobre 1907 ; *Le Mystère de la Charité de Jeanne d'Arc*, Janvier 1910 ; *Notre Jeunesse*, Juillet 1910 ; *Victor-Marie, comte Hugo*, Octobre 1910 ; *Un nouveau Théologien, Monsieur Fernand Laudet*, Septembre 1911 ; *Le Porche du Mystère de la Deuxième vertu*, Octobre 1911 ; *Le Mystère des Saints Innocents*, Mars 1912 ; *La Tapisserie de Sainte Geneviève et de Jeanne d'Arc*, Décembre 1912 ; *L'Argent et l'Argent (suite)*, Février et mai 1913 ; *La Tapisserie de Notre-Dame*, Mai 1913 ; *Ève*, Décembre 1913 ; *Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne*, Avril 1914 ; *Olio, dialogue de l'Histoire et de l'âme païenne*, œuvre posthume (1917), dont la rédaction remonte sans doute à 1910 ; *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne*, œuvre posthume (1924) dont la rédaction fut interrompue par la guerre.

L'ordre chronologique s'avérant difficile à suivre, nous en proposons ici deux autres :

Le premier—celui que les "prudents" devront suivre—présente les œuvres d'après leur difficulté croissante. Le lecteur, d'abord séduit par des textes d'un accès relativement aisé, s'habitue peu à peu à la "manière" de Péguy et finira par consentir avec joie à la lecture des œuvres les plus fortes, les plus

et poète sont plus indiqués que traités à fond. Mais j'ai voulu sans plus tarder, attirer l'attention des lecteurs sur certains points essentiels : l'importance attachée par Péguy à sa vocation d'écrivain et plus particulièrement de poète : le caractère conscient et volontaire de son art ; la vigueur et la subtilité de sa composition ; la constante recherche qu'il a poursuivie d'une "forme" poétique correspondant à son inspiration. Cet essai se termine par une étude plus précise d'*Eve*, œuvre-somme et œuvre-sommet.

J. P. Dubois-Dumée, *Péguy écrivain bergsonien*, *La Nef*, Décembre 1946.

Signalons pour terminer un petit livre récent, imparfait, incomplet (les œuvres n'y sont pas toutes étudiées) mais qui est un bon instrument de travail. Il porte un titre modeste qui eût plu au directeur des *Cahiers* : Andrée Fossier, *Table analytique des Œuvres de Péguy* (aux éditions de l'Orante, Paris 1947). L'auteur y analyse les principales œuvres de Péguy. Le résultat de cette analyse est consigné dans une série de tables où, pour chaque œuvre, les thèmes sont classés dans l'ordre alphabétique. Chacune de ces tables est précédée d'une rapide introduction analytique et historique généralement bien faite. À la fin de l'ouvrage, un Index alphabétique général renvoie aux pages du livre où se trouve indiqué chaque thème. Les références sont données d'après l'édition courante in-16 chez Gallimard.

II.—ORDRE DE LECTURE

Le meilleur est, sans aucun doute, l'ordre *chronologique*. Il permet seul de suivre de près le développement de la pensée et de l'art. Il comporte cependant quelques inconvénients : celui de ne pas nous mettre d'emblée au cœur de la place, de nous fatiguer par une prise de contact trop lente, d'empêcher l'œuvre d'exercer sur nous cette "suaire" à laquelle Péguy attachait tant d'importance. D'autre part, pour être vraiment fructueux, il doit

Roger Secrétain, *Péguy soldat de la vérité*, 1 vol. in-16 Emile Paul, 1943, 297 pages. Ce livre apporte une documentation précieuse sur l'enfance et la jeunesse de Péguy et insiste à juste titre sur les racines profondes de son socialisme. D'autre part, il réagit vigoureusement contre une interprétation trop lénifiante, trop "bien-pensante" de Péguy. Sans doute, bien souvent, l'auteur se laisse entraîner trop loin par sa passion et lorsqu'il prétend faire de l'auteur des *Mystères*, des *Tapisseries* et d'*Ève* un "hérétique", nous ne pouvons le suivre! Mais il soutient sa thèse avec énergie, habileté et talent et permet de très utiles mises au point.

La Prière de Péguy d'Albert Béguin. Les Cahiers du Rhône, Avril 1942, 1 vol. in-12, 133 pages. Etude riche et dense qui va droit à l'essentiel dans l'analyse de la vie religieuse de Péguy. Surtout elle a le mérite d'établir entre la prière liturgique et la poésie de Péguy des rapprochements justes et neufs.

Solitude de Péguy de J. P. Dubois-Dumée, 1 vol. in-16, 180 p. Plon 1946. Le plus récent des ouvrages consacrés à Péguy par un des meilleurs représentants de la génération nouvelle. Etude d'ensemble juste de ton, très précise et qui, se basant avant tout sur l'exégèse de l'œuvre, s'attache à décrire avec sympathie la vie intérieure du poète.

Dans l'abondante littérature consacrée à Péguy, très rares sont les analyses précises de son art d'écrivain. Grave lacune! Plusieurs Thèses et mémoires d'études supérieures sont en préparation sur cet inépuisable sujet. En attendant, on pourra consulter :

Albert Chabanon, *La poétique de Péguy*, 1 vol. in-16, 258 p. Robert Laffont, 1947. C'est malheureusement un ouvrage posthume—l'auteur a été fusillé par les Allemands en 1945—qui n'a pu être tout à fait mis au point. D'autre part, œuvre d'un très jeune homme, il est un peu scolaire et timoré.

Bernard Guyon, *L'Art de Péguy (Cahiers de l'Amitié Charles Péguy, No. 2, 1948)*. Dans cet essai trop rapide (62 pages) les problèmes posés par l'étude de l'art de Péguy prosateur

pages, a eu le grand mérite de faire apparaître pour la première fois et d'éclatante manière l'importance de la pensée de Péguy. Bien que, sur de nombreux points, il soit aujourd'hui dépassé par les études postérieures, il reste encore utile, en particulier à cause des commentaires très vigoureux de Mounier sur la philosophie de Péguy.

Les deux volumes de Jean Delaporte intitulés *Connaissance de Péguy* (Plon 1944, 344 et 411 p.) constituent à l'heure actuelle —et de très loin— le meilleur instrument de travail pour qui veut aborder sérieusement l'œuvre de Péguy. C'est une véritable "somme" des connaissances acquises à cette date (1944) sur l'homme et sur l'œuvre. Ce travail intelligent, bien documenté, scrupuleusement honnête, apporte beaucoup de neuf (recherche des influences, mise au point de la chronologie, effort de synthèse dans la présentation des idées et des thèmes). Mais il manque un peu de vigueur et de personnalité, néglige par trop l'étude de l'art et surtout a le grave défaut de ne pas suivre un plan chronologique, ce qui nous empêche de sentir le lien qui unit intimement l'œuvre de Péguy aux événements de sa vie extérieure et intérieure.

Le Prophète Péguy d'André Rousseaux (éditions de la Baconnière, Neuchâtel et Albin Michel, Paris, 2 vol. in-16 de 333 et 407 pages, 1946) est, lui aussi, un ouvrage de synthèse qui prend l'œuvre de Péguy comme un bloc et qui centre nos méditations sur cinq grands thèmes : *Péguy poète de l'Incarnation ; poète de la Naissance ; poète de la Vie ; poète de l'Honneur ; Poète de la France*. Il tombe donc sous le coup du même reproche que le précédent (élimination de la vérité issue de l'ordre chronologique). Mais l'analyse est si profonde, si vigoureuse, elle va tellement à l'essentiel qu'au total il faut bien reconnaître en lui comme l'a fait Albert Béguin : "pour aujourd'hui et pour longtemps le "maître-livre" sur Péguy".

On pourra utilement compléter ces lectures de base par celle des ouvrages suivants :

mystérieux de la vie intime du poète, il apporte des renseignements nouveaux. Il s'efforce enfin—sans toujours y réussir parfaitement—de replacer l'œuvre de Péguy dans l'atmosphère spirituelle de son époque.

A ces trois ouvrages essentiels, il conviendrait d'en ajouter quatre autres, qui jettent sur certaines étapes de l'itinéraire spirituel de Péguy une grande lumière:

1. Pierre Pacary, *Un compagnon de Péguy: Joseph Lotte*, 1 vol. in-16, Gabalda, 350 pages. On trouvera dans ce livre en particulier la fameuse confidence faite par Péguy à Lotte en septembre 1908 de son retour à la foi catholique. L'auteur est Monsieur Paris, prêtre de Saint-Sulpice qui fut l'inspirateur du *Bulletin des professeurs catholiques de l'Université*, l'ami de Lotte et, plus tard, pendant de longues années, l'aumônier général des Professeurs catholiques de l'Université.

2. Madame Favre, *Souvenirs*, publiés dans la Revue *Europe*, Février et Mars 1938.

3. Raïssa Maritain, *Les Grandes Amitiés, Souvenirs*, éditions de la Maison Française, New-York 1941, T. I, chapitres 3 et 7. Important témoignage sur le rôle de Bergson dans l'évolution intellectuelle de la génération de Péguy et sur les difficultés intérieures que celui-ci connut au lendemain de sa "conversion" et qui entraînèrent une rupture entre lui et les Maritain.

4. Victor Boudon, *Avec Charles Péguy, de la Lorraine à la Marne*, Hachette 1916. Témoignage d'un sergent de la compagnie de Péguy sur les derniers mois de sa vie. Honnête, précis et d'une émouvante simplicité.

Signalons enfin le numéro spécial du *Mail* (Orléans, 1929) réédité la même année à la N.R.E. sous le titre *Hommage à Péguy*, qui contient quelques documents et de nombreux témoignages de contemporains, d'amis ou de jeunes disciples.

B.—*Etudes critiques.* Le gros ouvrage de E. Mounier, G. Izard et M. Péguy: *La Pensée de Charles Péguy*, Plon 1931, 424

“lancé” dans le grand public. Il garde l'avantage d'être écrit d'une manière plaisante, très vivante. Malheureusement, il est l'œuvre d'hommes qui, malgré la réelle amitié qu'ils ont eue pour Péguy et qu'il leur rendait, n'ont pas pénétré dans son intimité, ne l'ont pas véritablement compris, n'ont pas su le mettre à sa juste place, ont été offusqués par son génie, n'ont pas participé jusqu'au bout à ses luttes et ont finalement mérité qu'il portât sur eux le jugement, terrible dans sa bouche, d'“amateurs”. Tel quel, leur ouvrage demeure aujourd'hui encore l'une des plus agréables “initiations” à Péguy.

Daniel Halévy a justement intitulé son livre : *Péguy et les “Cahiers de la Quinzaine”*. Son principal intérêt est, en effet, de nous faire vivre par le dedans la vie des *Cahiers*, de nous faire assister de près aux combats dramatiques menés par Péguy, et à certains desquels Halévy se trouva intimement mêlé. Ce livre est indispensable pour l'exégèse de *Notre Jeunesse* et de *Victor-Marie*. Il est un guide beaucoup plus sûr, plus précis et plus informé que celui des Tharaud. À qui ne pourrait se procurer qu'un de ces trois ouvrages, c'est celui d'Halévy que je conseillerais.

L'auteur de *Jean-Christophe* ne fut pas exactement un contemporain de Péguy, un de ces “équivalents” auxquels il se sentait attaché si profondément, mais un grand aîné qui suivit de près ses efforts, qui fut un collaborateur actif des *Cahiers* et aussi un véritable ami. Cette amitié—comme tant d'autres—n'alla pas sans quelques orages, car sur des questions essentielles—la question religieuse, la question nationale—les deux hommes se séparèrent ; cependant, elle ne fut jamais brisée grâce à une parfaite loyauté et à une grande générosité de part et d'autre.

Dialogue pathétique entre deux grandes âmes, ce livre est aussi important—sinon plus—pour l'étude de Romain Rolland que pour celle de Péguy. Pourtant, plus que les deux autres, il représente un effort d'analyse intelligente et sympathique des grandes œuvres de Péguy. En outre, sur certains points encore

adressées par son père à Madame Favre qui fut l'une de ses plus fidèles amies, à Dom Baillet qui avait été l'un de ses compagnons à Sainte-Barbe et à Joseph Lotte, autre compagnon de Sainte-Barbe, de tous les amis de Péguy celui qui lui fut le plus dévoué, enfin, le texte des *Entretiens* que, pendant les dernières années de leur vie, Lotte avait régulièrement avec Péguy et qu'il notait aussitôt après scrupuleusement.

Par ailleurs ont été publiées :

(a) Des lettres de Péguy à sa mère dans l'ouvrage de Mabilley de Poncheville, *Jeunesse de Péguy* (Alsacia 1943).

(b) Des lettres à Alain-Fournier dans *Hommage à Alain-Fournier* (N.R.F. 1930) et dans la Préface de J. Rivière à *Miracles d'Alain Fournier* (N. R. F., 1924).

(c) Des lettres à Henri Massis dans le Numéro spécial de "1930" : *Porche à l'Œuvre de Charles Péguy*.

(d) Des lettres de guerre dans l'ouvrage de Victor Boudon : *De la Lorraine à la Marne avec Charles Péguy* (Hachette 1916).

2.—Ouvrages et Articles sur Péguy.

Ils forment déjà une masse considérable. Comme nous nous proposons ici de fournir un véritable instrument de travail, nous n'en signalerons qu'un tout petit nombre, ceux qui, à des titres divers nous paraissent vraiment essentiels. Nous les grouperons sous deux rubriques :

1. Témoignages.

2. Etudes critiques.

A.—*Témoignages* : Trois œuvres—de valeur inégale d'ailleurs—dominent le lot :

1. J. J. Tharaud, *Notre cher Péguy*, 2 vol. in-16, Plon 1925.

2. Daniel Halévy, *Péguy et les Cahiers de la Quinzaine*, 1 vol. in-16, B. Grasset, dernière édition 1941.

Romain Rolland, *Péguy*, 2 vol. in-8° Albin Michel 1944.

L'ouvrage des frères Tharaud a eu le grand mérite d'être le premier grand livre sur Péguy, celui qui l'a véritablement

vraiment bien que sur "longues-ondes". On les utilisera cependant faute de mieux. Non sans profit d'ailleurs, car ils ont été soigneusement préparés soit par Péguy lui-même, soit par des amis fidèles, soit par son fils Pierre.

1. Péguy en effet a publié chez Bernard Grasset en 1910 un recueil de textes de prose sous le titre *Œuvres choisies* (1900-1910) qui occupe une place importante dans l'histoire de ses luttes avec ses divers adversaires et de sa conquête du public. Il publia d'autre part en 1914 chez Ollendorf des *Morceaux choisis des Œuvres poétiques*. Malheureusement ces deux ouvrages sont aujourd'hui introuvables.

En revanche, on peut se procurer facilement dans l'édition courante in-16 chez Gallimard :

1. Les *Morceaux choisis Poésie* (1927).

2. Les *Morceaux choisis Prose* (1928) accompagnés d'une importante Préface de Ch. Lucas de Peslouan, l'un des compagnons de Péguy à Sainte-Barbe.

D'autre part dans la *Collection catholique* de chez Gallimard, sous forme d'opuscules à couverture bleue et blanche, élégamment présentés et d'un prix très abordable, Pierre Péguy a groupé une importante partie des écrits de son père sous les rubriques suivantes : *Prières* (Introduction du Père Donceur) ; *Pensées* (Introduction du Cardinal Verdier) ; *Souvenirs* ; *La France* ; *Saints de France* ; *Notre-Dame* ; *Notre-Seigneur*. (Pour ces derniers volumes, Introduction de Pierre Péguy).

Correspondance. Jusqu'à ce jour, aucun effort sérieux n'a été entrepris pour réunir et publier la Correspondance Générale de Péguy. Il semble d'ailleurs qu'il ait peu écrit et rarement de longues lettres. Quiconque veut cependant pénétrer un peu profondément dans le secret de sa vie intérieure doit absolument se procurer les *Lettres et Entretiens* (Paris, l'Artisan du Livre, 1927). Dans cet ouvrage, Marcel Péguy a recueilli, les lettres

d'une *Chronologie de la Vie et de l'œuvre de Péguy* scrupuleusement établie par son fils Pierre et qui est un excellent instrument de travail.

Œuvres complètes de Péguy, Gallimard, 15 volumes in-8°. Cette édition a trois graves défauts :

1. Tirée seulement à 1200 exemplaires elle est pratiquement introuvable.

2. Les œuvres de Péguy y sont groupées par affinités (prose, poésie, etc...) L'ordre chronologique, pourtant si important pour Péguy, n'y est donc pas respecté intégralement.

3. Enfin, contrairement aux promesses de son titre, elle n'est pas "complète". Non seulement les textes inédits récemment publiés ne s'y trouvent pas, mais une œuvre aussi importante que la *Première Jeanne d'Arc* en est absente ; enfin, de nombreux textes courts publiés par Péguy dans les *Cahiers* en ont été indument éliminés.

Le lecteur moyen qui se trouve dans l'incapacité absolue de se reporter aux éditions originales est donc pratiquement réduit à lire Péguy dans l'édition courante in-16 chez Gallimard où heureusement à l'heure actuelle, à peu près toutes les œuvres ont été publiées, y compris les articles de polémique ou de confidence réunis récemment par Madame Charles Péguy sous le titre *Péguy et les Cahiers* (1947) et les textes politiques réunis par Denise Mayer sous le titre *La République, notre royaume de France* (1946).

Malheureusement ces œuvres se présentent à nous dans leur nudité originelle. Ainsi, trente-quatre ans après la mort de Péguy, nous ne possédons encore ni une édition critique, ni des éditions commentées, ni des éditions scolaires de son œuvre. On ne peut vraiment pas féliciter son éditeur pour la manière dont il a servi sa mémoire.

Morceaux Choisis. Ils sont à déconseiller en principe, et d'une manière toute spéciale pour Péguy dont la pensée ne s'exprime

Signalons enfin une excellente critique d'ensemble des ouvrages publiés sur Péguy pendant les dix dernières années par J. Dubois-Dumée: *Bilan du Péguyisme*, dans *Les Cahiers du Monde nouveau* (Mai 1947, p. 105-111).

1.—*Œuvres de Péguy*:

Œuvres poétiques complètes. Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1408 pages, 1942.

Cet admirable volume comprend :

1. L'œuvre poétique proprement dite antérieurement publiée.

2. *Jeanne d'Arc*. Drame publié par Péguy en 1897 et que l'on désigne généralement sous le nom de *Première Jeanne d'Arc* ou de *Jeanne d'Arc socialiste*. L'édition originale de ce texte est introuvable. Marcel Péguy en a donné une nouvelle édition en trois volumes (1934) ; mais cette édition elle-même est rare.

3. Une importante série de textes inédits, à savoir :

(a) Une masse considérable de *Quatrains* (p. 477-618).

(b) La *Prière de Déférence à N. Dame* (p. 702-704).

(c) Un nombre imposant de fragments d'*Ève* (p. 1202-1328).

4. Une fin (inédite) du *Mystère de la Charité de Jeanne d'Arc* (p. 1331-1404). Cette fin du mystère avait été supprimée par Péguy sur les dernières épreuves en 1910. Elle avait été révélée par Marcel Péguy en 1926. Mais ce texte est lui aussi très rare.

Ce beau volume est précédé d'une *Introduction* de François Porché, précieuse parce que l'auteur fut un des collaborateurs les plus intimes de Péguy aux *Cahiers* ; et surtout parce que, poète lui-même, François Porché rend justice au prodigieux génie poétique de Péguy. Cette Introduction est elle-même suivie

INTRODUCTION A LA LECTURE DE PÉGUY

PAB

BERNARD GUYON

Les pages qui se suivent se proposent de permettre au lecteur désireux de pénétrer l'œuvre de Péguy de le faire sans trop de peine.

Elles lui présentent donc, d'une part une Bibliographie, nullement exhaustive et sans prétention scientifique, mais véritablement utile *parce que critique* ; d'autre part, des suggestions sur les divers ordres de lecture possibles, d'une œuvre réputée à tort "difficile", mais qui, telle qu'elle se présente à nous aujourd'hui, demande à être abordée avec quelques précautions.

Puissent ces quelques indications aider à mieux connaître et surtout à mieux aimer l'un des plus grands écrivains français contemporains qui fut trop longtemps victime d'une incompréhension due à la paresse d'esprit, mais dont le rayonnement ne cesse de croître depuis quelques années et qui conquiert lentement la place qui lui revient dans notre Littérature, l'une des toutes premières.

I.—INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES

La Bibliographie la plus récente et la plus complète de Péguy est celle établie par Jean Delaporte à la fin de son ouvrage *Connaissance de Péguy* (Plon 1944, T. II, p. 399-412).

Pour les publications récentes, on pourra consulter les deux premiers Cahiers de l'Amitié Charles Péguy, éditions Labergerie, Paris, qui donnent une liste des œuvres de Péguy, et, sur Péguy publiées depuis 1940. La liste des ouvrages sur Péguy comporte des appréciations critiques fort utiles. (*Cahier* No. 2, p. 65-88).

Le dernier mot sur Sextus Empiricus, nous l'emprunterons à Nietzsche (1) dont le scepticisme se présente comme un nihilisme radical :

"Il faut que je me reporte à six mois en arrière pour me surprendre un livre à la main. Qu'était-ce donc ? Une excellente étude de Victor Brochard, *les sceptiques grecs*, dans lesquels mes *Laertiana* ont été avantageusement utilisés. Les Sceptiques sont le seul type *honorable* parmi la gent philosophique si ambigüe et même à quintuple sens".

(1) *Eccce Homo*, trad. Albert. Pourquoi je suis si malin, 3.

objections qui sont trop faibles; et, quant à celles qui sont trop fortes, il ne s'est pas senti en état d'y répondre.

Après un exposé des principaux arguments des Sceptiques, Huart a cette conclusion ironique :

"Je finis enfin en déclarant encore une fois que je n'ai inséré aucune objection contre la religion dans tout cet ouvrage⁽¹⁾. Cependant j'avertis ici que si on veut se garantir par précaution contre le Pyrrhonisme à cet égard, on peut lire dans le *Dictionnaire historique et critique* de M. Bayle (tome III, page 1004 de la 3^{ème} édition) un éclaircissement où ce savant auteur prouve que ce qu'il a dit du Pyrrhonisme dans son *Dictionnaire* ne peut point préjudicier à la religion". Bayle présenté comme défenseur de la foi, c'est une invention cocasse.

Voilà pour les destructeurs. Mais Sextus Empiricus a certainement inspiré aussi les philosophes du XVIII^{ème} siècle qui ont laissé une œuvre quelque peu doctrinale. Il faudrait ici étudier en détail les thèses sceptiques de David Hume, mais celles-ci sont trop connues pour que nous insistions sur elles, pas plus que nous n'avons insisté sur les idées de Montaigne. Rappelons seulement le parallélisme saisissant qui existe entre les discussions de Sextus sur la cause (*Contre les physiciens*, I, 195-266) et celles de Hume ⁽²⁾.

(1) Huart entend par là qu'il n'a pas cherché à appliquer les objections de Sextus aux dogmes du Christianisme. Il a poussé même le zèle (tout en disant qu'un traducteur n'avait pas à être un réfutateur) jusqu'à ajouter des "Réflexions" au chapitre Ier du livre III qui concerne Dieu "pour détruire dans l'esprit du lecteur l'indignation qu'il pourrait avoir conçue contre Sextus, et peut-être aussi contre moi, en voyant toutes ces objections contre l'existence de Dieu". Mais ces réflexions ne feraient qu'aggraver son cas aux yeux d'un croyant, bien qu'elles se couvrent de l'autorité de l'abbé d'Olivet.

(2) Hume ne semble pas avoir eu connaissance de Sextus, d'après Anons Leroy : *La critique et la religion chez David Hume*, qui ne le cite pas parmi les sources de ce dernier.

parut sans nom de lieu ni d'auteur cette traduction française des *Hypotyposes* qui en réalité est l'œuvre d'un certain Huart, professeur de mathématiques de Genève.⁽¹⁾

La *Préface* de la traduction ne manque pas de désinvolture : "Il n'est pas nécessaire que je rende raison du dessein que j'ai pris de publier en français les *Hypotyposes* ou *Institutions pyrroniennes de Sextus Empiricus*. Il suffit que la lecture de cet ouvrage m'ait plus et que j'aie cru qu'elle pouvait plaire aussi à plusieurs personnes, qui aimeraient mieux lire cet auteur qu'en grec ou en latin". Huart se croit pourtant obligé de donner deux raisons : Sextus a une grande connaissance des opinions des anciens philosophes, et ses arguments contre les Dogmatiques sont très subtile et très justes.

Et surtout il se croit obligé de s'excuser, son anonymat ne lui paraissant pas sans doute une garantie suffisante :

"Il y a deux raisons entre autres, qui sont que l'on ne saurait trouver mauvais que je publie cette traduction ; la première c'est que je n'approuve en aucune manière le pyrrhonisme outré de Sextus que je ne saurais me persuader que lui-même parlât toujours sincèrement dans ses objections ; la seconde, c'est que je ne fais aucune application des objections pyrrhoniennes à quelque dogme que ce soit que l'on puisse que appeler théologique ; quoique rien ne me paraisse plus scandaleux ni plus propre à confirmer les Pyrrhoniens dans leurs doutes que les disputes que les différentes sectes du Christianisme ont entre elles, sans qu'on puisse dire qu'aucune de ces sectes ait quelque fondement bien solide et bien certain, pour en condamner aucune autre, ou pour l'accuser d'idolâtrie ou d'hérésie".

Ces dernières lignes sont significatives. Huart ajoute que si on ne peut lui reprocher ce qu'on a permis à Estienne, à Hervet et à Fabricius qui ont traduit Sextus, c'est parce que ce n'était pas l'affaire d'un traducteur. Et puis il a jugé inutile de réfuter les

(1) Cf. Bibliographie, *infra*.

Empiricus ; les moyens de l'époque qu'il a proposés si subtilement n'y étaient pas moins inconnus que la Terre Australe, lorsque Gassendi en a donné un abrégé qui nous a ouvert les yeux. Le Cartésianisme a mis la dernière main à l'œuvre ... " (1).

Les qualités sensibles sont récusables en doute. Et pourquoi pas l'étendue aussi ? Dieu pourrait nous tromper aussi bien à son sujet qu'au sujet de ces qualités. Mais, dira-t-on, il y a un critérium de la vérité, qui est l'évidence ?

Non, parce que les mystères de la Religion vont contre l'évidence : qu'ils soient métaphysiques comme la Trinité, l'Incarnation, la Transsubstantiation, etc., ou moraux (par exemple que Dieu ne peut empêcher le péché originel qu'il punit).

Bayle cite La Mothe le Vayer(2). Et il ajoute à propos de ce dernier :

"Un Moderne qui avait fait une étude plus particulière du Pyrrhonisme que des autres sectes, le regarde comme le parti le moins contraire au Christianisme et comme celui "qui peut recevoir le plus docilement les mystères de notre religion".

La Logique de Sextus Empiricus est, "le plus grand effort de subtilité que l'esprit humain ait pu faire. "Mais elle ne peut satisfaire. On a besoin de religion pour acquérir la certitude. C'est une heureuse disposition à la Foi que de connaître les défauts de la Raison. Il en est ainsi de Pascal et de Calvin.

Huet et Bayle sont cités avec complaisance dans l'unique traduction qui ait jamais paru en français des *Hypotyposes*. Gassendi avait donné un abrégé de la doctrine de Sextus Empiricus ; mais personne encore n'avait essayé une traduction française. Il est vrai que tous les hommes cultivés savaient le latin et pouvaient donc utiliser les traductions latines de Etienne et Hervet. En 1725

(1) Dans son livre *De fine Logicas*, cap. III, à la p. 72 et. suiv. du 1^{er} vol. de ses *Œuvres*, éd. de Lyon, 1632.

(2) *Prose chagrine* (2^{ème} partie). *Œuvres*, t. IX. *De la vertu des patens* (2^{ème} partie). *Œuvres*, t. V, p. 229 et p. 231.

"Hairetis" ou les "Eto. dénés" sont trop sceptiques "en ce qu'ils font passer leur méthode de douter jusque dans l'usage commun de la vie". Heureusement la foi est là pour rendre certaines les choses qui sont incertaines aux yeux de la raison.

Le XVIII^{ème} siècle gardera moins de ménagements. Montesquieu est franchement ironique :

"Quelqu' un m'a dit avoir lu dans Sextus Empiricus cette pensée hardie : "C'est une impiété d'affirmer qu'il y a un Dieu, car par là la croyance de son existence dépendra de nos raisonnements. S'ils ne persuadent point, on croira qu'il n'y a pas de Dieu. Il vaut donc mieux, dit-il, douter et laisser cela dans le voile épais où cela est ; cela est plus respectueux " (1).

Bayle sera naturellement plus acerbe. On lit dans son *Dictionnaire* à l'article *Pirrhon* (5^{ème} édition, 1740) :

"C'est avec raison qu'on déteste le Pyrrhonisme dans les Ecoles de théologie. C'est par rapport à cette divine science que le Pyrrhonisme est dangereux ; car on ne voit pas qu'il le soit guère, ni par rapport à la physique ni par rapport à l'Etat".

En effet les physiciens sont maintenant convaincus que la Nature est un abîme impénétrable. Le Scepticisme ne s'attaque pas à la vie civile, respectant les coutumes. "Il n'y a donc que la Religion qui ait à craindre le Pyrrhonisme : elle doit être appuyée sur la certitude ; son but, ses effets, ses usages tombent dès que la ferme persuasion de ses vérités est effacée de l'âme".

Mais il n'y a pas à s'inquiéter : "La grâce de Dieu dans les fidèles, la force de l'éducation dans les autres hommes ; et, si vous voulez, l'ignorance et le penchant naturel à décider font un bouclier impénétrable aux traits des Pyrrhoniens..."

Pourtant cette secte est devenue plus puissante aujourd'hui : "A peine connaissait-on dans nos Ecoles le nom de Sextus".

(1) *Carnet inédit de Montesquieu*, publié par André Masson (No. 519). Cf. *Voix françaises*, 24 septembre 1943.

à près de votre esprit comme d'un champ qui a besoin d'être défriché et qu'on en arrache les mauvaises plantes, auparavant que d'y jeter la graine dont on désire voir du profit". Voilà en quoi peut être bonne l'Epochè. La philosophie sceptique est une excellente introduction au Christianisme et peut tenir lieu de préparation évangélique. "Elle n'a plus d'ontes où il est question de la religion. Toutes ses défences menent au pied des autels... Voilà ce qui m'a donné des pensées si favorables pour une philosophie que je ne crois pas plus criminelle que les autres, pourvu qu'on lui fasse rendre les respects qu'elle doit toujours à notre sainte Théologie, et que, comme une servante seulement, elle soit appelée avec les autres au service de cette divine maîtresse. Si je me suis trompé au jugement que je viens de faire, je suis prêt de changer d'avis. L'incertitude sceptique m'accusera si je n'ai rien dit de certain sur ce sujet. Et est-ce que mon erreur ne croîtra pas le nombre des hérésies puisqu'elle ne sera jamais convaincue d'opiniâtreté..."

Plus tard Huet, l'évêque d'Avranches, publie un *Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain*. Une édition posthume (1741), est due à un de ses amis qui dit de lui :

"Il était si persuadé que la plupart des gens désapprouveraient ses sentiments sur la faiblesse de l'esprit humain, qu'il n'a pu se résoudre à les publier pendant sa vie. Il se contentait de lire cet ouvrage à ses meilleurs amis, ne voulant pas s'exposer au ressentiment de ceux qu'il appelle souvent lui-même le Vulgaire de la République des Lettres". (Avertissement du libraire).

Le Scepticisme moderne s'est toujours méfié avec raison de l'accusation d'impiété. Huet accumule dans son livre les preuves de l'incapacité de la raison humaine à connaître la vérité en y ajoutant à tous les lieux communs sur la question l'objection cartésienne du Grand Trompeur; il oublie pas Sextus parmi ses prédécesseurs et le loue implicitement de n'avoir pas poussé le doute jusque dans le domaine de la pratique. Au contraire, une secte philosophique, chez les Grecs, qui s'appellent

des écrivains avant et après Montaigne. Il a parfois un accent pascalien :

"Nos sens et notre raison, écrit La Mothe le Vayer dans ses *Soliloques sceptiques* (1), s'entr'abusent à qui mieux mieux : "Envoulez-vous une plus forte preuve que de considérer comme ce qui est juste et approuvé en France, est réputé mauvais et improuvé, je ne dirai pas à la Chine ni au Japon mais à nos plus proches voisins ? Etrange et ridicule morale, que les Alpes et les Pyrénées diversifient, ou un filet d'eau, tel que celui qui nous sépare de l'Angleterre, et celui qui divise l'Espagne d'une province d'Afrique qui lui est opposée". (Troisième soliloque). Et encore : "Le plus important précepte de la science est de savoir qu'il y a des choses qui ne méritent pas d'être sues". (Premier Soliloque). A noter que la première édition des *Pensées* de Pascal est de la même année (1670).

Un autre ouvrage *De la vertu des payens* (2) contient un chapitre sur "Pyrrhon et la secte sceptique" très intéressant. Que pouvons-nous penser des Sceptiques, nous qui sommes chrétiens ? se demande l'auteur. La Mothe le Vayer sacrifie Pyrrhon et ses disciples qui "n'ont rien cru de la nature divine qu'avec suspension d'esprit. Aucun de ceux-là n'a pu éviter le chemin de l'enfer. Pourtant ce n'étaient pas des ignorants, certes, ou leur ignorance était "une ignorance raisonnable et discourue, qui ne s'acquiert que par le moyen de la science, et qu'on peut nommer une docte ignorance, aussi bien que celle dont le cardinal de Cusa a fait trois livres et une apologie". Mais une fois qu'on fait "une rigoureuse circoncision" de cette impiété, le Scepticisme apparaît comme très favorable au Christianisme. Tous les Pères ont fulminé contre les philosophes dogmatiques. Saint Paul a écrit aux Corinthiens qu'il faut être fou et ignorant selon le monde pour être sage et savant selon Dieu. Saint Denys n'enseigne rien plus expressément que la faiblesse de notre intelligence. "Il est

(1) A Paris 1670.

(2) A Paris 1641.

qu'ils étaient d'une terminologie relativiste, d'une technique instrumentale et de sciences exactes, n'en étaient pas moins capables de négations hardies sur un terrain spirituel. Ils avaient d'autres raisons que les raisons modernes de ne pas croire. "Nous appelons pour notre part *incroyance* l'attitude mentale de celui qui refuse la foi, quels que soient les motifs de son refus et qu'il s'agisse d'ailleurs d'un spiritualiste, d'un sceptique, d'un aimable épicurien, d'un rationaliste militant. En ce sens, le "philosophe" du *Dialogue* d'Abélard qui ne croit qu'à la raison et à la loi naturelle, si déiste soit-il d'ailleurs et moralement tout proche de son interlocuteur chrétien, est déjà un "incroyant" qui se contente pourtant d'un "outillage mental" encore assez rudimentaire (1).

Ajoutons que les positions idéologiques que pouvait prendre un homme du XVI^{ème} siècle étaient plus nombreuses que celles d'un de nos contemporains, le foisonnement des doctrines étant incomparablement plus grand. Il n'empêche que Montaigne était un vrai catholique (croyons-nous). Mais toute la gamme des positions a été prise du XVI^{ème} au XVIII^{ème} siècle, par exemple par La Mothe le Vayer, précepteur de Louis XIV, Huet, évêque d'Avranches, Bayle, l'auteur du *Dictionnaire*.

La Mothe le Vayer est l'auteur, célèbre à son époque, de toutes sortes de *Traité*s où il apparaît un peu comme le Plutarque du XVII^{ème} siècle. Sous le pseudonyme d'Oratius Tiberio il publia "cinq dialogues faits à l'imitation des Anciens" (2). Le premier traite *De la philosophie sceptique*. Ephestion, qui y soutient le scepticisme, cite "notre Sextus" et son "divin écrit". Dans le second intitulé *le Banquet sceptique*, il est question de "notre grand maître Sextus". Les arguments sont toujours tirés de la contrariété des mœurs chez les différents peuples, argument qui a toujours été le plus populaire et a toujours excité la verve

(1) *Revue d'Histoire de Philosophie*, Oct-Déc. 1943, p. 383.

(2) A. Mons 1671.

et enfin il adhère dans l'*Apologie* qui date de 1580 au pyrrhonisme. Villey attribue à Sextus Empiricus une influence décisive⁽¹⁾. Montaigne venait de faire d'abondantes lectures sur l'histoire naturelle, sur les contumes des différents peuples, sur les guerres, etc... A ces enquêtes s'ajoutait une croissante défiance pour les idées hâtivement formées et l'amour des faits exacts. Sextus Empiricus a dû servir de catalyseur et l'a conduit à l'idée qu'il n'y avait ni vérité absolue ni souverain bien.

Montaigne cessa-t-il pour autant de croire, ne fût-ce que momentanément ? Au XVI^{ème} siècle le Scepticisme ne s'oppose pas tant au dogme religieux qu'au dogmatisme philosophique et scientifique. On laisse la foi intacte mais on déchire la raison. Sextus n'admettait-il pas qu'on pût fort bien suivre aveuglément la religion de son pays ? Par malheur, avec la foi chrétienne, de tels accommodements ne sont guère de mise. Il a fallu que Montaigne comme tant d'autres, fit deux parts de sa pensée, alors que Sextus n'avait pas à craindre "ces mystères terribles" dont parle Boileau. Mais ce dualisme était peut-être à l'époque plus aisé qu'il ne le sera plus tard. Rendre à l'homme ce qui est à l'homme... c'est-à-dire rien, et à Dieu ce qui est à Dieu, c'est-à-dire tout. Etant entendu que l'on ne peut rien connaître de ce tout.

"*Le problème de l'incroyance au XVI^{ème} siècle*" tel est à propos de "La religion de Rabelais" le sujet du livre capital de Lucien Febre⁽²⁾, livre très original et qui renouvelle le sujet. Son auteur marque très bien qu'à cette époque l'atmosphère religieuse était telle que nous devons y regarder à deux fois avant d'accuser quelqu'un d'anti-christianisme, sans parler d'athéisme ou d'impiété. Le doute peut fort bien être extérieur à une foi tout en paraissant intégral. Cependant il ne faudra pas affirmer *a priori* que l'anti-christianisme fût chose impossible, et M. Maurice de Gandillac a fait remarquer que les hommes de la Renaissance, tout dépourvus

(1) *Op. cit.*, t. II, p. 164-165 et 181

(2) Albin Michel (1942).

Tout ceci nous amène au problème capital : dans quelle mesure Montaigne a-t-il subi l'influence de Sextus Empiricus ? Dans quel le mesure a-t-il adhéré au Pyrrhonisme ? ⁽¹⁾

Montaigne a lu l'édition latine des *Hypotyposes* publiée en 1562 par Estienne. Il n'a pas dû lire l'édition complète donnée par Hervet qui comprend l'*Adversus Mathematicos* car il ne fait à ce dernier ouvrage aucun emprunt. On en pourrait citer un, mais le même passage se trouve dans les *Hypotyposes* : c'est dans le chapitre sur les Cannibales (1, 31) cette phrase : "Chrysippe et Zénon... ont pensé qu'il n'y avait nul mal à nous servir de notre charogne" (tiré de *Adv. Math.*, XI et *Hyp. pyrrh.*, III). Ailleurs il cite un mot de Sextus Empiricus : "Que notre désir s'accroît par la malaisance" (11, 15). Il appelle la secte des Sceptiques "le plus sage parti de philosophes" (11, 12).

Ce même chapitre qui constitue l'*Apologie* de Raymond de Sebond constitue un abrégé du Scepticisme d'après Sextus Empiricus ⁽²⁾. On sait que l'*Apologie* se compose de trois fragments : 1. Une comparaison de l'homme avec les animaux ; 2. la critique du savoir ; la critique de la raison humaine. Dans le second qui est aussi le plus tardif Sextus Empiricus est cité vingt cinq ou trente fois, en compagnie de Corneille Agrippa.

Sextus Empiricus apparaît dans la vie de Montaigne au moment où celui-ci a ce qu'on a nommé une crise. Cette crise, la lecture de Sextus Empiricus l'a-t-elle déclenchée ? Il n'aurait pu le faire si le terrain n'avait été préparé par le spectacle des guerres de religion, les déconvenues personnelles, l'inquiétude qui accompagne la maturité d'esprit. Quoiqu'il en soit parmi les inscriptions dont Montaigne s'entoure dans sa "bibliothèque" il en est dix qui proviennent de Sextus Empiricus. Montaigne se fait frapper à son effigie au début de 1576 une médaille pyrrhonienne,

(1) L'ouvrage capital à lire sur la question est celui de Villey : *Les sources et l'évolution des Essais de Montaigne* (1908) (surtout le tome I).

(2) La critique des stoïciens n'y vient pourtant pas de Sextus mais de l'*Éloge de la folie*.

Tel est l'essentiel de la préface, par où l'on voit que Hervet a des intentions apologétiques en traduisant Sextus Empiricus⁽¹⁾.

Pour Hervet le Scepticisme est donc comme une méthode pour revenir à la religion par delà les vaines disputes des philosophes ; et par religion Hervet entend le catholicisme. Il est curieux de savoir que Corneille Agrippa dans son *De incertitudine et vanitate scientiarum* (1531) fit le même raisonnement, mais cette fois en faveur du protestantisme. Et si nous remontons plus haut, nous en arrivons à Pic de la Mirandole qui est le promoteur de ce mouvement en faveur de la foi appuyé sur le doute radical.

Dans son *Examen vanitatis doctrinas gentium et veritatis christianas disciplinas* (vers 1510) après avoir fait (livre I) l'examen des écoles et des problèmes, (livre II) les lieux communs (loci, du Scepticisme en discutant les critères de la certitude comme l'avait fait Sextus Empiricus dans son *Contre les Logiciens* et le deuxième livre des *Esquisses sceptiques* ; puis (livre III) il insiste sur les désaccords qui règnent dans toutes les sciences entre les Dogmatiques, ceci directement inspiré aussi de Sextus Empiricus, enfin (livre IV, V, VI) il lance des attaques contre Aristote et conclut à la suspension du jugement en ce qui concerne les choses humaines.

C'est donc un grand courant de scepticisme renouvelé de celui de Sextus Empiricus qui traversa le XVI^{ème} siècle, et que nous voyons encore traverser le livre d'un médecin et philosophe nominaliste, François Sanchez, dont le *Quod nihil scitur* (1581) conclut d'une manière plus empiriste cette fois que religieuse, qu'il existe une seule certitude : *per experimentum et judicium*.

(1) Sur Henri Estienne on peut consulter notamment : Singer (Léon) : *Essai sur la vie et les ouvrages de Henri Estienne*, Paris, 1853. Grautoff (P. A.) : *Henricus Stephanus*, Glogau, 1862. Clément (Louis) : *Henri Estienne et son œuvre française (thèse Paris, 1898)*. Grante (Mgr.) : *Jean Bortolus*, Paris, 1903. Sur Gentien Hervet il n'y a que des articles épars, entre autres dans *Mélanges Lefrancis* (Paris, Droz, 1936).

ajoutant toujours "en tant qu'il s'agit de choses dites par "eux". Et je n'ignore pas que les arguments de Sextus sont plus subtils que véridiques. Et lui-même ne s'est pas caché : il a écrit ou pour montrer la pointe de son esprit ou par haine de la témérité des philosophes.

"Tu crains peut-être que la vérité nous soit cachée par un mensonge ? C'est comme si tu craignais qu'un nuage nous enlevât la lumière du soleil. La vérité a beau être attaquée, elle reparait avec une nouvelle lumière, comme la main qui a tenu la neige n'en est que plus chaude aussitôt après".

Sept ans après, en 1569, Gentien Hervet publie la traduction latine de l'*Adversus Mathematicos*, et lui qui est catholique dédie sa traduction à Charles, cardinal de Lorraine. Fatigué par ses traductions des commentaires des Anciens aux Ecritures et par la réfutation des erreurs des Sacramentaires, il cherchait un divertissement pour un voyage quand il trouva par hasard dans la bibliothèque du Cardinal, qui lui était toujours ouverte, l'*Adversus Mathematicos* de Sextus Empiricus. L'ayant lu "avec un incroyable plaisir" il jugea qu'il ferait œuvre de grand prix en le traduisant en latin. Ce livre montre, en effet, qu'aucun art, qu'aucune science humaine ne peut résister aux assauts des arguments qu'on peut leur opposer, et que seule est certaine la révélation qui nous a été faite par Dieu. Sextus donne beaucoup d'arguments contre les païens et les hérétiques de notre temps "qui mesurent avec des raisons tirées de la nature des choses qui sont au-dessus de la nature" et "qui ne comprennent pas parce qu'ils ne croient pas". Hervet en veut surtout aux Calvinistes et à ces nouveaux Académiciens qu'avait déjà attaqués François Pic de la Mirandole. Toutes les théories humaines pouvant être controversées, le Scepticisme est une école d'humilité qui balancera dans les esprits des jeunes gens les excès des Dogmatiques et les préparera à se fier à la seule doctrine du Christ.

"Quoi qu'il en soit, je ne voudrais pourtant ni être un partisan du Scepticisme moi-même ni en rendre d'autres partisans.

"Pourquoi donc, dira-t-on, publies-tu ce livre? C'est *en premier lieu* pour faire perdre la tête aux philosophes dogmatiques impies de notre siècle. Leur faire perdre la tête, dis-je? Non, bien au contraire c'est plutôt pour la leur rendre⁽¹⁾. Si les contraires sont les remèdes des contraires, il est à espérer qu'ils soient guéris par le secours des Ephectiques⁽²⁾ de cette maladie de l'impiété qu'ils ont contractée avec les philosophes Dogmatiques.

"*En second lieu* pour épargner à ceux qui ont un culte modéré pour la philosophie (c'est-à-dire ceux qui mettent dans son étude assez de modération pour—en dehors des choses profanes—ne rien boire pourtant de profane) un très grand travail et un très grand dégoût.

"En un livre unique ils trouveront ce qu'il faudrait chercher dans beaucoup de livres différents; et beaucoup de points traités d'une manière très obscure ailleurs le sont ici d'une manière très claire.

"*En dernier lieu* et pour que je m'attire par quelques bienfaits les faveurs de ceux qui ont l'habitude de priser dans tous les livres des renseignements de philologie et d'histoire, je leur procure à propos de l'exposition de dix tropes principalement, des trésors d'érudition. Voilà les motifs qui m'ont poussé à publier ce livre.

"Et si un amant de la philosophie m'objecte: Comment pourrais-je croire que celui qui a déclaré la guerre à la philosophie puisse me servir d'auxiliaire dans mes études? Ce serait se tromper du tout au tout: à moins qu'on ne considère comme favorables à la philosophie ces prétendus philosophes qui n'ont pas trouvé d'arguments probants pour sauvegarder les dogmes de la philosophie. Sextus d'ailleurs ne détruit leurs conceptions qu'en

(1) Ad insaniam redigam, dico? immo vero ut eos sanem.

(2) Ceux qui suspendent leur jugement.

monde attribuant ma maladie à une étude immodérée des Lettres, je ne pouvais qu'être attiré par une philosophie qui montrait l' inanité de toutes les connaissances et me rendait ainsi un espoir de salut. Mais, pour parler plus sérieusement, il s'en faut tellement que le Scepticisme m'ait ancré dans cette haine contre les Lettres qu'il m'a plutôt réconcilié avec elles. Et je n'approuve pas du tout notre Sceptique en ce qu'il abuse de son appareil de réfutations pour attaquer ce qu'elles contiennent de bon. Pourtant, s'il faut de deux maux choisir le moindre, j'aime encore mieux la lâche suspension du jugement des Sceptiques dans certaines graves questions que l'affirmation imprudente et téméraire de certains Dogmatiques. Je parle de ces discussions où ceux-ci nient même les évidences sensibles. Le philosophe Diodore disait ainsi : ce qui est mû ou bien est mû dans ce lieu où il est, ou dans ce lieu où il n'est pas. Or il n'est pas mû dans ce lieu où il est (il y demeure) ni dans ce lieu où il n'est pas (comment en effet pourrait-il se rendre dans ce lieu où il n'est même pas ?). Donc rien n'est mû. Le médecin Erophile, un jour où Diodore vint le trouver pour se faire remettre une épaule foulée lui rétorqua son argument et lui prouva que son épaule n'avait pu changer de place.

"Parlons plus sérieusement et laissons ces jeux d'esprit. Comparons les Dogmatiques avec les Sceptiques au sujet de la connaissance qu'on peut avoir de Dieu. "Qui ignore que la plupart des Dogmatiques, se faisant pour ainsi dire censeurs de la Providence divine avec leur audace de jugement plus qu'effrénée, et la mesurant avec leur sentiment propre, sont tombés dans "l'athéisme" ? Au contraire les Sceptiques à partir de ces problèmes qu'ils discutaient en philosophes, en soutenant un parti puis l'autre, disaient que la suspension de jugement s'ensuivait, mais qu'eux-mêmes, puisqu'ils se conformaient à l'observation de ces choses qui se rapportent au train commun de vie, étaient poussés par un instinct naturel à croire qu'il existait un Dieu, par la providence duquel toutes choses étaient gouvernées à lui adresser un culte et à le vénérer".

Henri Estienne donne une traduction latine des *Hypotyposes pyrrhoniennes* en 1562. Sa traduction est dédiée à "Henri Memmius, maître des suppliques au Palais-Royal".

Nous donnons une analyse détaillée de la préface parce qu'elle nous paraît très importante pour l'histoire des idées.

Il y rappelle en plaisantant qu'Horace dédia à un autre Memmius un ouvrage qu'il considérait comme des bagatelles grecques. Il feint alors un dialogue avec son ami. Celui-ci lui demande : "Parles-tu ainsi par modestie, ou dis-tu vrai ?" Il répond en grec par une formule sceptique : "Pas plus ceci que cela". Et le jeu continue : "Ce livre traite-t-il de choses sérieuses ou de noise ?—Je suspends mon jugement.—Quel en est le sujet ?—Je ne comprends pas.—Qu'as-tu défini et établi à son propos ?—Je ne définis pas.—Que fais-tu donc ?—Je continue de chercher".

"... D'où vient ma métamorphose en Sceptique ?⁽¹⁾ C'est que l'année précédente après avoir eu la fièvre quarte et failli mourir, j'avais pris les Lettres en dégoût, je haïssais les livres plus que le chien et le serpent ; mais en entrant par hasard dans ma Bibliothèque (la main posée sur les yeux pour que la vue des livres ne réveillât pas ma bile) je tombai en flânant sur un coffret à manuscrits, qui entre autres bagatelles, contenait des fragments d'écrits pyrrhoniens. Ces écrits me firent rire (les médecins disent que c'est le meilleur remède pour les enfants), me plurent et furent seuls à flatter mon palais. Alors je cherche avidement mon exemplaire grec de Sextus que je trouve tout maculé de poussière et jeté dans un coin. Et je m'y mets avec une ardeur que je n'avais pu avoir quand j'étais en bonne santé, découragé par la difficulté du sujet et fatigué par les paradoxes.

"Mais enfin d'où vient qu'il y ait eu pareille sympathie entre ma fièvre quarte et la philosophie sceptique ? C'est que, tout le

(¹) Il n'y a entre nous que la différence d'une petite lettre : tu es σχωπτικός (raillieur) comme tous les hommes galants et moi je suis σκεπτικός.

L'INFLUENCE DE SEXTUS EMPIRICUS SUR LA PENSÉE MODERNE

PAR

JEAN GRENIER

Sextus Empiricus n'est pas un philosophe très connu, et la plupart des gens ignorent qu'il a vécu au III^{ème} siècle après J.-C., qu'il a exercé la médecine (d'où son nom d'"empirique"), à Alexandrie et à Rome, qu'il était Grec et a écrit en grec des traités où sont réunis les arguments employés par les Sceptiques depuis Pyrrhon, fondateur de la secte. Ces arguments sont présentés par Sextus avec une sécheresse rare, mais aussi avec une rigueur et une clarté dignes de ses prédécesseurs. Mais la valeur exceptionnelle de Sextus vient de ce que son œuvre est la seule à nous être parvenue de toute l'école sceptique. La connaissance de cette œuvre est donc indispensable à quiconque veut connaître cette école de première main.

Au XVI^{ème} siècle, au moment où les manuscrits grecs commencent à se répandre en Europe, des traductions latines de Sextus sont faites, et c'est dans ces traductions que les Modernes apprennent les raisons qu'ont eu les Anciens de douter. Puis, longtemps après, apparaissent des traductions allemandes puis anglaises, très rares ; à propos d'une traduction française d'un traité de Sextus ⁽¹⁾ nous avons esquissé une étude de l'influence de Sextus sur la pensée moderne. Il ne serait pas moins important de savoir l'influence précise qu'il a pu avoir sur la pensée arabe, en dehors de l'influence diffuse du scepticisme grec. En Europe il faut pour cela attendre la Renaissance.

(1) A paraître chez l'éditeur Aubier.

CONTENTS

European Section:

	PAGE
JEAN GRENIER	
L'Influence de Sextus Empiricus sur la Pensée Moderne	1
BERNARD GUYON	
Introduction à la Lecture de Péguy	17
P. H. DOPP	
De Fresques du Quattrocento	29
DR. HASAN IBRAHIM HASSAN	
Relations between the Fātimids	39
D. L. DREW and D. S. CRAWFORD	
Greek Comedy's Ancestry	85
M. B. DAVIES	
Some Tendencies in Modern Biography	109

Arabic Section:

DR. E. LITTMANN	
Survivals of the Arabic Dialects in the Arabic Literature	1
DR. MUHAMMAD 'ABD AL-MUN'IM AS-SANQĀWĪ	
The Political Map of the World... ..	27
IBRĀHĪM MUṢṬAFĀ	
The First Author of Arabic Grammar	71
DR. FOṢ'ĀD ḤASANĪN 'ALĪ	
The Foreign Words in Arabic	72
DR. MOURĀD KĪMIL	
An Aramaic Document on Leather from the 5th Century B. C.	117
DR. FOṢ'ĀD ḤASANĪN 'ALĪ	
Reviews of Books	123

BULLETIN

OF

THE FACULTY OF ARTS



VOL. X—PART II

DECEMBER 1948

The Bulletin of the Faculty of Arts is issued twice a year, in May and December. All requests for copies should be made to the Fouad I University Librarian, Giza. Communications regarding contributions should be addressed to Dr. Fû'âd Hananein 'All, Editor of the Bulletin, Faculty of Arts, Giza, Egypt.

FOUAD I UNIV. PRESS, CAIRO
1948